Zeitschrift für Volkskunde

Im Auftrage des

Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde

unter Mitwirkung von Johannes Bolte

herausgegeben von

Fritz Boehm

Neue Folge Band IV

(42. Jahrgang)

(Mit 12 Abbildungen und 2 Karten)



Berlin und Leipzig 1933

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

Archiv-Nr. 48 10 83

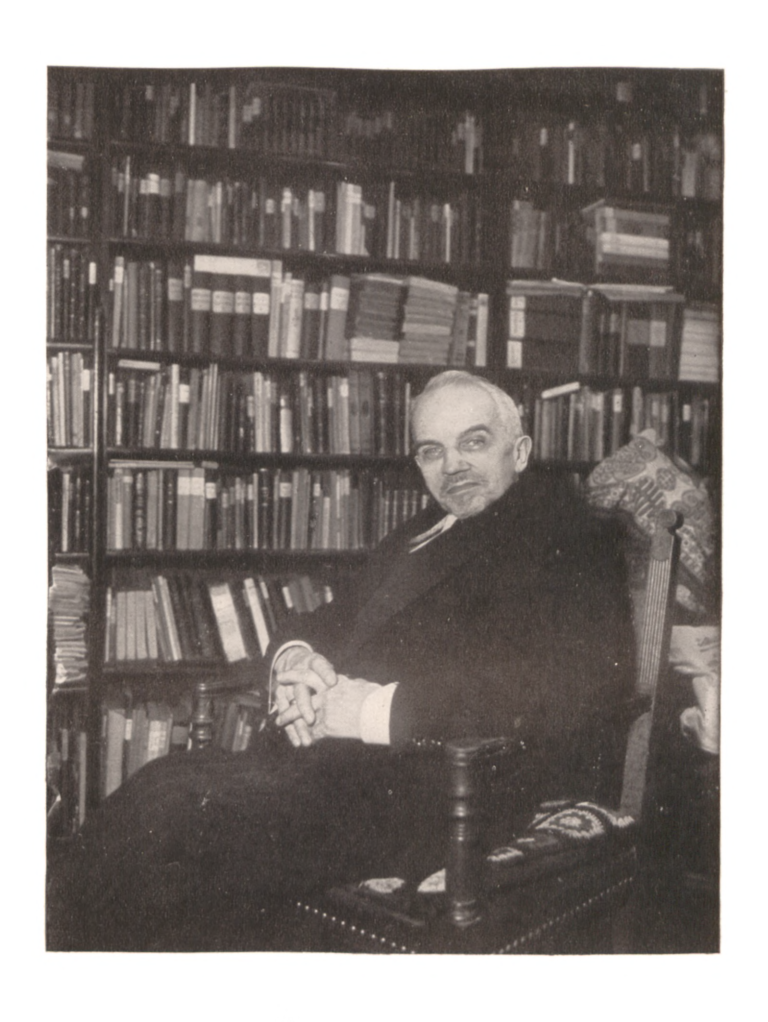
Archiv-Nr. 48 10 83

Inhalt.

Abhandlungen und größere Mitteilungen.

Kleine Mitteilungen.

Bücherbesprechungen.



Johannes Bolte.

BOLTE-BIBLIOGRAPHIE

Verzeichnis
der von JOHANNES BOLTE in den
Jahren 1882–1933 veröffentlichten Schriften

Als Festgabe zum 75. Geburtstage
‹11. Februar 1933›
dargebracht vom
Verband deutscher Vereine für Volkskunde

Zusammengestellt von
FRITZ BOEHM

‹Mit einem Bildnis Boltes›

Hochverehrter Herr Geheimrat und lieber Freund Bolte!

Jeder, der sich auch nur einmal mit der Bitte um eine wissenschaftliche Auskunft an Sie wendete, hat Ihre niemals versagende, selbstlose Hilfsbereitschaft kennengelernt. Anderen vorwärtszuhelfen und den Weg zu verborgenen Quellen und Fundstätten zu weisen, das haben Sie immer als eine Aufgabe betrachtet, zu der Ihr Wissen Sie verpflichtete. Und so hoffen wir, daß Sie die Übersicht über Ihre Werke, die der Verband deutscher Vereine für Volkskunde Ihnen zu Ihrem 75. Geburtstage widmet, gern entgegennehmen werden. Soll doch auch sie ein Wegbereiter und Helfer sein und die Mitforschenden zu den Schätzen leiten, die Sie gesammelt haben.

Aber nicht allein dieser praktische Zweck hat den Plan zu unserer Festgabe gezeitigt. Wer zu lesen versteht, dem muß aus den trockenen Titeln und Jahreszahlen der folgenden Seiten das Bild des Menschen erwachsen, eines Sammlers und Forschers von vorbildlicher Gründlichkeit und überwältigender Wissensfülle, eines treuen deutschen Meisters! Welchen echteren Meisterbrief gäbe es wohl für diesen Titel, den Ihre Bescheidenheit immer wieder ablehnt?

Der Abschluß Ihres 75. Lebensjahres hat Ihnen die Genugtuung bereitet, Ihr Hauptwerk, die Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, nach 20jähriger

Arbeit vollendet zu sehen und überall reichste Anerkennung dafür zu finden. Aber Sie sind weit davon entfernt, Ihr wissenschaftliches Lebenswerk damit für abgeschlossen zu achten. Schon längst schaffen Sie wieder an neuen Aufgaben und werden, so Gott will, die lange Liste Ihrer Veröffentlichungen noch um manches weitere Stück vermehren. So ist es kein Erinnerungsmal, das hier errichtet wird, sondern ein Wegweiser durch eine vielräumige Werkstatt, in der die Arbeit noch frisch im Gange ist, und zugleich ein Dankzeichen für alles, was Sie uns aus der Fülle Ihres Wissens und Ihrer Liebe zu unserem Volkstum geschenkt haben.

Diese Bibliographie durfte in keinem anderen Rahmen erscheinen als in der Zeitschrift, die am häufigsten als Erscheinungsort Ihrer Arbeiten aufgeführt wird, die Sie fast ein Jahrzehnt lang herausgegeben haben und deren Mitleiter und eifrigster Mitarbeiter Sie noch heute sind. Und wie Sie die lange Reihe Ihrer Bände bis ins kleinste betreut haben, so wäre auch die Herstellung dieses jüngsten Heftes undenkbar gewesen, wenn Sie nicht auch an ihm mit gewohnter Hilfsbereitschaft und Treue mitgearbeitet hätten. Damit vermehrt sich unsere Dankespflicht, aber auch unsere Hoffnung, daß diese vom Meister mit eigner Hand besiegelte Übersicht das Bild seines Werkes ebenso wie seines Wesens klar und lebendig widerspiegle.

Professor Dr. JOHN MEIER
Vorsitzender des Verbandes
deutscher Vereine für Volkskunde

Dr. FRITZ BOEHM
Herausgeber der
Zeitschrift für Volkskunde

Vorbemerkung.

Die Grundlage für die folgende Bibliographie sind die eigenen, über mehr als 50 Jahre sich erstreckenden sorgfältigen Aufzeichnungen Johannes Boltes, die er freundlichst zur Verfügung gestellt hat. Damit dürfte die Bürgschaft gegeben sein, daß keine irgendwie bedeutsame Veröffentlichung übersehen worden ist.

Aufgenommen wurden: A. Boltes Werke und Ausgaben; B. seine Beiträge zu fremden Werken; C. die Aufsätze in Zeitschriften, Festschriften, Sammelwerken, Akademieberichten usw. und schließlich D. Literaturberichte und Rezensionen. Während für die Gruppen A—C eine restlose Aufführung der Titel angestrebt wurde, mußte für die Gruppe D eine Auswahl getroffen werden, da sonst der Umfang der Bibliographie zu stark angeschwollen wäre; enthält doch allein die Zeitschrift des Vereins für Volkskunde und ihre Fortsetzung, die Zeitschrift für Volkskunde, an 700 Bücheranzeigen aus Boltes Feder. So habe ich, im Einvernehmen mit dem Verfasser, aus diesem Organ nur die Rezensionen aufgenommen, in denen er zu den angezeigten Werken kritisch Stellung nimmt oder inhaltliche Ergänzungen bringt. Dagegen wurden alle bloßen Inhaltsangaben und kurzen Hinweise fortgelassen; für sie muß auf die Register der Zeitschrift für Volkskunde verwiesen werden. Dagegen sind die an anderen Stellen erschienenen Rezensionen sämtlich aufgenommen worden. Nicht verzeichnet wurden ferner die an verschiedenen Orten abgedruckten Berichte über Vorträge Boltes, die von ihm für das Jahr 1902 abgefaßten Sitzungsberichte des Vereins für Volkskunde und andere Kleinigkeiten.

Für die Anordnung gilt innerhalb der einzelnen Gruppen und der nach dem Alphabet aufgezählten Zeitschriften die Zeit des Erscheinens. Eine Gruppierung nach dem Inhalt, wie sie auch in Erwägung gezogen wurde, erwies sich wegen der vielfältigen und oft sich überschneidenden Materien als ungeeignet. Das angehängte Register sucht, soweit möglich, durch große inhaltliche Zusammenfassungen den aus verschiedenen Sondergebieten der Germanistik und Volkskunde kommenden Benutzern der Bibliographie die Arbeit zu erleichtern.

Außer Johannes Bolte selbst habe ich Herrn Dr. Johannes Koepp und Herrn cand. phil. Wilhelm Hansen für ihre selbstlose und stets bereite Hilfe bei der Verzettelung der einzelnen Nummern, der Feststellung bibliographischer Einzelheiten und der Abfassung des Registers zu danken, ebenso Herrn Dr. Otto Basler für manchen guten Rat.

Schwierigkeiten technischer und persönlicher Art verhinderten leider einen pünktlichen Abschluß des ganzen Werkes, so daß Bolte zu seinem 75. Geburtstage, am 11. Februar dieses Jahres, nur ein Probedruck überreicht werden konnte; in der immerhin kurzen, seitdem vergangenen Frist durfte die Bolte-Bibliographie bereits durch die ersten Früchte des neuen Lebens- und Arbeitsjahres vermehrt werden. Mögen ihr noch recht viele Nachträge dieser Art beschieden sein!

Berlin, im Juli 1933. Fritz Boehm.

Inhalt der Bibliographie.

A. Werke und Ausgaben.

1. De monumentis ad Odysseam pertinentibus capita selecta. Diss. Berolini, Mayer & Müller 1882. 70 S.
2. Bartholomäus Krügers Spiel von den bäurischen Richtern und dem Landsknecht 1580, hsg. Leipzig, Reißner 1884. XVI, 136 S.
3. Hans Clauert und Joh. Schönbrunn. Ein Beitrag zur Geschichte des Berliner Witzes im 16. und 17. Jht. (Aus Mitt. d. V. f. d. Gesch. Berlins.) Berlin, Mittler 1888. 47 S.
4. Joh. Stricker, De düdesche Schlömer (1584), hsg. Norden, Soltau 1889. *76, 236 S.
5. Der Bauer im deutschen Liede. 32 Lieder des 15.—19. Jhts. Berlin, Mayer & Müller 1890. 131, IV S. (Acta Germanica 1, 179—303.)
6. G. Gnapheus, Acolastus, hsg. Berlin, Speyer & Peters 1891. XXVII, 83 S.
7. Th. Naogeorgus, Pammachius, hsg. mit Erich Schmidt. Berlin, Speyer & Peters 1891. XXVI, 151 S.
8. Mucedorus, ein englisches Drama aus Shakespeares Zeit, übersetzt von L. Tieck, hsg. Berlin, Gronau 1893. XXXIX, 67 S.
9. Die Singspiele der englischen Komödianten und ihrer Nachfolger in Deutschland, Holland und Skandinavien. Hamburg, L. Voß 1893. VII, 194 S. (Theatergeschichtliche Forschungen 7.)
10. H. Betulius, Susanna, hsg. Berlin, Speyer & Peters 1893. XVIII, 92 S.
11. Val. Schumanns Nachtbüchlein (1559), hsg. Tübingen 1893. XXIV, 439 S. (Stuttgarter litt. Verein 197.)
12. Reinhold Köhler, Aufsätze über Märchen und Volkslieder, hsg. (mit E. Schmidt) Berlin, Weidmann 1894. 3 Bl. 152 S.
13. Die schöne Magelone, aus dem Französischen übersetzt von V. Warbeck 1527. Nach der Originalhandschrift hsg. Weimar, Felber 1894. LXVII, 87 S.
14. Niederdeutsche Schauspiele älterer Zeit, hsg. (mit W. Seelmann) Norden, Soltau 1895. *48, 164 S.
15. Das Danziger Theater im 16. und 17. Jht. Hamburg, L. Voß 1895. XXIII, 296 S. (Theatergeschichtliche Forschungen 12.)
16. M. F. Seidel, ein brandenburgischer Geschichtsforscher des 17. Jhts.

Berlin, Gaertner 1896. 32 S. 4⁰. (Progr. des Königstädtischen Gymnasiums Nr. 59.)

17. Jakob Freys Gartengesellschaft (1556), hsg. Tübingen 1896. XXXIV, 312 S. (Stuttgarter litt. Verein 209.)
18. Die Reise der Söhne Giaffers a. d. Italienischen des Christoforo Armeno übersetzt durch Joh. Wetzel 1583, hsg. (mit H. Fischer). Tübingen 1895 (1. 96). 226 S. (Stuttgarter litt. Verein 208.)
19. G. Macropedius, Rebelles und Aluta, hsg. Berlin, Weidmann 1897. XLII, 104 S.
20. Reinhold Köhler, Kleinere Schriften. I. Kleinere Schriften zur Märchenforschung, hsg. Weimar, Felber 1898. XII, 608 S. — II. Zur erzählenden Dichtung des MA. Berlin, Felber 1900. XII, 700 S. — III. Zur neueren Literaturgeschichte, Volkskunde und Wortforschung. Berlin, Felber 1900. XV, 659 S.
21. Martin Montanus Schwankbücher (1557—1566), hsg. Tübingen 1899. XL, 686 S. (Stuttgarter litt. Verein 215.)
22. Veterator (Maistre Patelin) und Advocatus, zwei Pariser Studentenkomödien aus den Jahren 1512 und 1532, hsg. Berlin, Weidmann 1901. XXXIV, 122 S.
23. Georg Wickrams Werke, hsg. (Bd. 1 mit W. Scheel).
    1. Galmy. Gabriotto. Tübingen 1901. XLIV, 374 S.
    2. Knabenspiegel. Vom ungeratnen Sohn. Von guten und bösen Nachbarn. Der Goldfaden. 1901. LI, 440 S.
    3. Rollwagenbüchlein. Die sieben Hauptlaster. 1903. XXXVI, 395 S.
    4. Losbuch. Von der Trunkenheit. Der irr reitende Pilger. 1903. LII, 348 S.
    5. Die zehn Alter. Der treue Eckart. Das Narrengießen. Der verlorene Sohn. Weiberlist. 1903. CXI, 276 S.
    6. Tobias. Knabenspiegel. 1905. XCIX, 343 S.
    7. Ovids Metamorphosen, Buch 1—8. 1905. L, 402 S.
    8. Ovids Metamorphosen, Buch 9—15. 1906. LXXVII, 461 S.
24. Ein Spruch vom Pfennig. Der Gesellschaft für deutsche Philologie in Berlin zum 28. Jahre ihres Bestehens. 1904. 4 Bl. kl. 8⁰. (Vgl. ZdA. 48, 13.)
25. Andreas Guarnas Bellum grammaticale und seine Nachahmungen, hsg. Berlin, Hofmann (jetzt Weidmann) 1908. *92, 307 S.
26. Zwickauer Facsimiledrucke:
    a) 20. Ein Lied von einer Wirtin und einem Pfaffen (Nürnberg c. 1530). Zwickau, Ullmann 1913. 7 Bl.
    b) 21. Ein schöne Tagweis von einer Königstochter (Nürnberg c. 1530). ebd. 1913. 10 S. 4 Bl.
    c) 24. Das Volksbuch vom Finkenritter (Straßburg c. 1560). ebd. 1913. 22 S. 15 Bl.
27. Acht Lieder aus der Reformationszeit. Festgabe der Gesellschaft für deutsche Literatur für R. Frh. von Liliencron. 1910 fol. (mit M. Breslauer).

28. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, neu bearbeitet von Joh. Bolte und Georg Polívka:
    1. Band (Nr. 1—60). Leipzig, Dieterich 1913. VIII, 556 S.
    2. Band (Nr. 61—120). ebd. 1915. V, 566 S.
    3. Band (Nr. 121—225). ebd. 1918. VIII, 624 S.
    4. Band (Zur Geschichte der Märchen, I—VIII). ebd. 1930. VI, 487 S.
    5. Band (Zur Geschichte der Märchen, IX—XIV. Register). ebd. 1932. VI, 305 S.
29. Alte flämische Lieder im Urtext mit den Singweisen, hsg. Leipzig, Inselverlag (1917). 93 S.
30. Sechs Märchen der Brüder Grimm. Aus dem Nachlaß. Mit Radierungen von Marcus Behmer. Berlin, M. Brandus (1918). 34 S.
31. Nachwort zu Friedrich Nicolais Volkslieder-Almanach 1777—1778. Wiedergabe der Reichsdruckerei. Weimar. Gesellschaft der Bibliophilen. 48 S. 16⁰.
32. Name und Merkmale des Märchens. Helsinki 1920. 42 S. (FF Communications 36.)
33. Zeugnisse zur Geschichte der Märchen. Helsinki 1921. 71 S. (FF Communications 39.)
34. Johannes Pauli, Schimpf und Ernst, hsg.
    1. Teil: Die älteste Ausgabe von 1522. Berlin, Stubenrauch 1924. *36, 418 S.
    2. Teil: Paulis Fortsetzer und Übersetzer. Erläuterungen. ebd. 1924. *45, 512 S.
35. Drei märkische Weihnachtspiele des 16. Jhts.: 1. Heinrich Knaust 1541; 2. Christoph Lasius 1549; 3. Berliner Anonymus 1589, nebst einem süddeutschen Spiel von 1693, hsg. Berlin, Hobbing 1927. (Berlinische Forschungen, hsg. von F. Behrend, 1.)
36. Drei Schauspiele vom sterbenden Menschen: 1. Das Münchener Spiel von 1510; 2. Macropedius, Hecastus 1539; Naogeorgus, Mercator 1540, hsg. Leipzig, Hiersemann 1927. XXII, 319 S.
37. Briefwechsel zwischen Jacob Grimm und Karl Goedeke, hsg. Berlin, Weidmann 1927. 112 S.
38. Georg Rollenhagens Spiel vom reichen Mann und armen Lazarus (1590). Halle, Niemeyer 1929. XVI, 163 S. (Neudrucke Nr. 270—273.)
39. Georg Rollenhagens Spiel von Tobias (1576). Halle, Niemeyer 1930. XIX, 132 S. (Neudrucke Nr. 285—287.)

B. Beiträge zu fremden Werken.

Anmerkungen zu:

40. A. Treichel, Volkslieder und Volksreime aus Westpreußen. Danzig, Bertling 1895.
41. J. Regnart, Dreistimmige Lieder, hsg. von R. Eitner. Leipzig, Breitkopf & Härtel 1895.

42. R. Eitner, 60 Chansons zu 4 Stimmen aus der 1. Hälfte des 16. Jhts. Leipzig, Breitkopf & Härtel 1899.
43. C. Loewes Balladen, Lieder und Gesänge, hsg. von Max Runze, Bd. 1—17. Leipzig, Breitkopf & Härtel 1899—1904.
44. Orazio Vecchi, L'Antiparnasso, eine Komödie von 1597, in Partitur gebracht von R. Eitner. Leipzig, Breitkopf & Härtel 1902.
45. F. Reuters Werke, hsg. von W. Seelmann, 1. Bd. Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut (1906).
46. Deutsches Volksliederbuch für Männerchor, hsg. auf Veranlassung Seiner Majestät des deutschen Kaisers Wilhelm II. Partitur. 1.—2. Bd. Leipzig, C. F. Peters o. J. (1907) (mit Max Friedlaender).
47. Deutsches Volksliederbuch für gemischten Chor, hsg. auf Veranlassung Seiner Majestät des deutschen Kaisers Wilhelm II. Partitur. 1.—2. Bd. Leipzig, C. F. Peters o. J. (1916) (mit Max Friedlaender).
48. Alte und neue Lieder mit Bildern und Weisen, Heft 1—4. Leipzig, Inselverlag (1916) (mit M. Friedlaender, John Meier, F. Panzer, M. Roediger), Heft 5—8. ebd. (1926).
49. Heimatklänge, deutsche Lieder für unsere Kriegsgefangenen, hsg. (mit M. Friedlaender). Berlin, Furche-Verlag (1918).
50. Drei Kölner Schwankbücher aus dem 15. Jht., ed. J. A. Frantzen und A. Hulshof. Utrecht, Oosthoek 1920. S. XLV—XLVIII Bruchstück des Bubenordens.
51. A. v. Mailly, Sagen aus Friaul und den Julischen Alpen. Leipzig, Dieterich 1922.
52. E. Lewy, Tscheremissische Texte, 2. Bd. Hannover, Lafaire 1926.

C. Aufsätze in Zeitschriften, Festschriften und Sammelwerken.

I. Alemannia,

Zeitschrift für Sprache, Literatur und Volkskunde des Elsasses und Oberrheins. Bonn 1873 f.

53. Komödianten zu Schiltach. 14 (1886), 188.
54. Hochzeitsbräuche. 14 (1886), 188—193.
55. Blumendeutung. 14 (1886), 256—258.
56. Der Lurlei im 16. Jht. 14 (1886), 258.
57. Briefe einer deutschen Professorstochter 1618. 14 (1886), 273—275.
58. Zeugnisse für die Volksbücher. 14 (1886), 275—280.
59. Aus den Briefen der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orleans. 15 (1887), 50—62.
60. Studien zu Grimmelshausens Simplicissimus. 15 (1887), 62 f.
61. Zur Blumendeutung. 15 (1887), 73.
62. Nürmbergisches Quodlibet. 15 (1887), 78.
63. Der schwäbische Dialekt auf der Bühne. 15 (1887), 97 f.

64. Spruch. 15 (1887), 98.
65. Variarum nationum proprietates. 15 (1887), 120—122.
66. Besegnungen. 15 (1887), 122 f.
67. Klag eines schwäbischen Bauren. 16 (1888), 33.
68. Predigtmärlein Johannes Paulis. 16 (1888), 34—53. 233.
69. Besegnungen. 16 (1888), 56 f.
70. Zur Alemannia. 16 (1888), 68.
71. Rüstung zum Türkenkriege. 16 (1888), 85—87.
72. Sprüche. 16 (1888), 168.
73. Findlinge. 16 (1888), 169.
74. Die Legende vom heiligen Niemand. 16 (1888), 193—201.
75. Ein Ordnung eines vernünftigen Haushalters, in nd. Fassung. 16 (1888), 211—219.
76. Schweizer Ortsneckereien. 16 (1888), 232.
77. Zu Joh. Pauli. 16 (1888), 233.
78. Der vorsichtige Hans. 16 (1888), 239.
79. Marienlegenden des 15. Jhts. 17 (1889), 1—25.
80. Ein elsässisches Adam- und Evaspiel. 17 (1889), 121—131.
81. Von St. Niemand. 17 (1889), 151.
82. Geistliche Komödie in Schiltach 1654. 17 (1889), 152.
83. Herm. Witekind in Wittenberg. Zur Alemannia. 17 (1889), 153.
84. Passionsspiel in Gebweiler 1520. 17 (1889), 154.
85. Die Braut Christi. 17 (1889), 167.
86. Aus dem Liederbuche des Petrus Fabricius. 17 (1889), 248—261.
87. Der Reiter und die Jungfrau. 17 (1889), 261 f.
88. Findling. 17 (1889), 262.
89. Zur Alemannia. 17 (1889), 272.
90. Bauern-Gespräch. 18 (1890), 62—64.
91. Ein Totentanz des 17. Jhts. 18 (1890), 65—71.
92. Zu des Knaben Wunderhorn. 18 (1890), 72—74.
93. Zur Geschichte des Tanzes. 18 (1890), 74—93.
94. Ein Augsburger Liederbuch vom Jahre 1454. 18 (1890), 97—127. 203—237.
95. Ein weiterer Totentanztext. 18 (1890), 127—131.
96. Vom heil. Niemand. 18 (1890), 131—134.
97. Die Volksmelodie des „Schecken“. 20 (1892), 114—116.
98. Georg Messerschmid und sein Roman. 21 (1893), 13—15.
99. Zu Georg Wickrams Schriften. 22 (1894), 45—48.
100. Sechs Meisterlieder Georg Hagers. 22 (1894), 159—184.
101. Schwäbische Hochzeitsabrede. 24 (1897), 169 f.
102. Zu den Maihinger Handschriften. 24 (1897), 179.
103. Zwei Bilderbogen aus der Reformationszeit. 25 (1898), 88—91.
104. Variarum nationum proprietates. 25 (1898), 92.
105. Ein Augsburger Flugblatt auf den Frieden zu Rastatt. 25 (1898), 268—270.
106. Zu den Amores Söflingenses. 26 (1898), 72—75.

107. Ein Augsburger Flugblatt auf den Frieden zu Rastatt (1714). 34 = N. F. 7 (1907), 289—291.

II. Archiv für Literaturgeschichte.

Leipzig 1870 f.

108. Ein Brief Bürgers. 14 (1886), 65—68.
109. Das Lied vom Igel. 14 (1886), 364—368.
110. Der Teufel in Salamanca. 14 (1886), 445—448.
111. Ein Lied auf die Bernauer Wolfsjagd 1609. 15 (1887), 225—234.
112. Aus den Stammbüchern der Berliner Bibliothek. 15 (1887), 335 f.
113. Ein Dichterdiplom Johann Rists. 15 (1887), 444—446.
114. Zur Kunst über alle Künste (1672). 15 (1887), 446.

III. Archiv für Musikwissenschaft.

Bückeburg, 1918 f.

115. Eine Freiberger Liederhandschrift vom Jahre 1696. 1 (1919), 354—357.

IV. Archiv für slavische Philologie.

Berlin 1876 f.

116. Zwei böhmische Flugblätter des 16. Jahrhunderts (1. Der Nemo; 2. Der Altweiberofen). 18 (1896), 126—137.

V. Schweizerisches Archiv für Volkskunde.

Zürich und Basel 1898 f.

117. Zum Glücksrad. 7 (1903), 66.
118. Heinrich Runges schweizerische Sagensammlung. 13 (1909), 161—175.
119. Jörg Zobels Gedicht vom geäfften Ehemann. 20 (1916), 43—47.
120. Die abgerissene Kette. 23 (1920), 36—38.

VI. Archiv für das Studium der neueren Sprachen.

Braunschweig 1846 f.

121. Joh. Ackermanns Spiel vom barmherzigen Samariter (1546), hsg. 77 (1887), 303—328.
122. Molière-Übersetzungen des 17. Jahrhunderts. 82 (1889), 81—132.
123. Das Liederbuch der Konstanze Philippine de Barquer. 86 (1891), 81—86.
124. Nachträgliches zum Märchen vom Tanze des Mönches im Dornbusch. 90 (1893), 289—295.
125. Zu den von Christoph v. Schallenberg übersetzten italienischen Liedern. 92 (1894), 65—68.
126. Die Wochentage in der Poesie I, II. 98 (1897), 83—96. 281—300.
127. Die Wochentage in der Poesie III. 99 (1897), 9—24.

128. Hiobs Weib. 99 (1897), 418—422.
129. Zu den Wochentagen in der Poesie. 100 (1898), 149—154.
130. Die Altweibermühle, ein Tiroler Volksschauspiel. 102 (1899), 241—266.
131. Nicholas Grimald und das Oberammergauer Passionsspiel. 105 (1900), 1—9.
132. Bigorne und Chicheface. 106 (1901), 1—18.
133. Zum Liederbuche Christophs von Schallenberg. 106 (1901), 139.
134. Noch einmal Hiobs Weib. 106 (1901), 140 f.
135. Die indische Redefigur Yathā-saṃkhya in europäischer Dichtung. 112 (1904), 265—276.
136. Die ältesten Fassungen des Schwankes vom Kuhdiebe (Regnerus de Wael und Hans Folz). 113 (1904), 17—30.
137. Noch einmal Bigorne und Chicheface. 114 (1905), 80—86.
138. Ein französisches Lob des Alters aus dem 16. Jahrh. 121 (1909), 413 f.
139. Drei Gedichte von Johann Albert Poyssl. 122 (1909), 225—245.
140. Der Nürnberger Meistersinger Hans Vogel. 127 (1912), 273—301.
141. Das faule Weib. 129 (1913), 446 f.
142. Schwedische Beiträge zu unserer älteren Theatergeschichte. 131 (1913), 144 f.
143. Les joyeuses adventures, ein französisches Schwankbuch des 16. Jhts. 150 (1926), 220—227.
144. Die indische Redefigur Yathā-saṃkhya in der europäischen Dichtung. 151 (1931), 11—18.
145. Die Heidelberger Verdeutschung von Buchanans Tragödie Baptistes, hsg. 162 (1932), 174—184. 163 (1932), 1—33.

VII. Der Bär.

Berlin 1875.

146. Michael Konrad Hirt, Hofmaler des Großen Kurfürsten. 15 (1889), 446 f.

VIII. Allgemeine deutsche Biographie.

Leipzig 1875 f.

147. J. Narhamer. 23 (1886), 253.
148. H. Nicephorus. 23 (1886), 568.
149. M. Neukirch. 23 (1886), 512 f.
150. P. Nichthonius. 23 (1886), 570.
151. K. Oldendorp. 24 (1887), 267 f.
152. J. Oepffelbach. 24 (1887), 366 f.
153. J. Opsopaeus. 24 (1887), 407.
154. J. Orsäus. 24 (1887), 428.
155. H. Pantaleon. 25 (1887), 128—131.
156. Tob. Pfündel. 25 (1887), 716.
157. G. Pondo. 26 (1888), 407 f.
158. P. Prätorius. 26 (1888), 533 f.
159. P. Pachius. 26 (1888), 794 f.

160. A. Quiting. 27 (1889), 57 f.
161. A. Ram. 27 (1889), 193.
162. H. Rätel. 27 (1889), 343.
163. J. Raue. 27 (1889), 397 f.
164. J. Reinhard. 28 (1899), 36 f.
165. B. Ringwaldt. 28 (1889), 640—644.
166. A. Rochotius. 28 (1889), 727.
167. Chr. Rose. 29 (1889), 174 f.
168. J. Rosefeldt. 29 (1889), 187 f.
169. S. Roth. 29 (1889), 340 f.
170. J. Sanders. 30 (1890), 352 f.
171. A. Saur. 30 (1890), 420.
172. A. Scharpffenecker. 30 (1890), 490.
173. M. Scharschmid. 30 (1890), 613.
174. M. Schenck. 31 (1891), 128.
175. G. Schmid. 31 (1891), 662 f.
176. A. M. Schmidder. 31 (1891), 699.
177. C. Schön. 32 (1891), 244 f.
178. J. Scholvin. 32 (1891), 326.
179. A. Schorus. 32 (1891), 387 f.
180. H. Schottenius. 32 (1891), 412.
181. J. Schreckenberger. 32 (1891), 467.
182. Chrys. Schultze. 32 (1891), 733.
183. J. Schuward. 33 (1892), 150 f.
184. A. Schwabe. 33 (1892), 158.
185. J. G. Schwalbach. 33 (1892), 175 f.
186. G. Schwanberger. 33 (1892), 183.
187. L. Schwartzenbach. 33 (1892), 216.
188. G. Seidel. 33 (1892), 618.
189. A. Seitz. 33 (1892), 655.
190. H. K. v. Slyterhoven. 34 (1892), 474.
191. S. Sollinger. 34 (1892), 571 f.
192. J. Sommer. 34 (1892), 603—605.
193. W. Sommer. 34 (1892), 608 f.
194. C. Speccius. 35 (1893), 76.
195. S. Steier. 35 (1893), 576 f.
196. M. Stessan. 36 (1893), 125 f.
197. M. Steyndorffer. 36 (1893), 160 f.
198. L. Stöckel. 36 (1893), 282 f.
199. C. Stöltzer. 36 (1893), 420.
200. J. Stricerius. 36 (1893), 579 f.
201. T. Sunnentag. 37 (1894), 158 f.
202. J. Teckler. 37 (1894), 525 f.
203. Thiloninus Philymnus. 38 (1894), 43.
204. J. Titelius. 38 (1894), 376 f.
205. D. Türckis. 39 (1895), 9.

206. N. Vernuläus. 39 (1895), 628—632.
207. M. Virdung. 40 (1896), 10 f.
208. J. Vivarius. 40 (1896), 84 f.
209. G. Wagner. 40 (1896), 501 f.
210. W. Waldung. 40 (1896), 724.
211. D. Walther. 41 (1896), 99.
212. V. Warbeck. 41 (1896), 165 f.
213. G. Wehling. 41 (1896), 432 f.
214. A. F. Werner. 42 (1897), 81 f.
215. H. Wescht. 42 (1897), 134.
216. Wichgrevius. 42 (1897), 310—312.
217. J. Wittel. 43 (1898), 607 f.
218. J. Wolther. 44 (1898), 184 f.
219. J. Yetzeler. 44 (1898), 594.
220. J. Zanach. 44 (1898), 679.
221. H. Ziegler. 45 (1899), 173—175.
222. J. Zovitius. 45 (1899), 440 f.
223. Z. Zymmer. 45 (1899), 578.
224. C. Zyrl. 45 (1899), 579—582.
225. C. Crocus. 47 (1903), 562 f.
226. J. Corner. 47 (1903), 526 f.
227. F. Leseberg. 51 (1906), 670 f.
228. J. Leseberg. 51 (1906), 671 f.
229. Z. Liebholdt. 51 (1906), 707 f.
230. H. Linck. 51 (1906), 738 f.

IX. Blätter für Hymnologie.

Altenburg 1883 f.

231. B. Ringwalds Todesjahr. 3 (1885), 109.

X. Brandenburgia,

Monatsblatt der Gesellschaft für Heimatkunde der Provinz Brandenburg in Berlin. Berlin 1892 f.

232. Handwerkerleben auf Neuruppiner Bilderbogen. 34 (1925), 43 f.

XI. Daheim.

Bielefeld und Leipzig 1864 f.

233. Die Heilkraft der Könige. 27 Nr. 46 (1880), 740.
234. Zum Drachenspiel. 28 Nr. 52 (1881), 3. Beilage.
235. Zur Hundefrage. 28 Nr. 47 (1881), 751.
236. Zum Drachensteigen. 29 Nr. 8 (1882), 126.
237. Die Wanderung der Märchen. 29 Nr. 21 (1882), 324—328.
238. Kaufmannsregeln des 17. Jhts. 29 Nr. 15 (1882), 231.
239. Arabische Wörter im Deutschen. 30 Nr. 6 (1883), 95.

240. Chinesische Wörter im Deutschen. 30 Nr. 23 (1883), 367 f.
241. Tetzels Ablaßkasten. 30 Nr. 41 (1883), 684 f.
242. H. Sachs und seine Stellung zur Reformation. 31 Nr. 6 (1884), 83.
243. Die Weihnachtsfeier in alter Zeit. 31 Nr. 12 (1884), 191.

XII. Deutsche Dichtung (hsg. v. K. E. Franzos). Stuttgart 1886 f.

244. Ein ungedruckter Brief Huttens. 4 (1888), 66.

XIIa. Deutschland und der Orient (1917).

244a. Die orientalischen Märchen. 1 (1917, arabisch).

XIII. Unser Egerland,

Blätter für Egerländer Heimatkunde. Eger 1897 f.

245. Der Schneider mit der Gaiß. 2 (1898), 9 f.
246. A. John, Der Schmied aus dem Egerland. 4 (1900), 3 f.

XIV. Euphorion,

Zeitschrift für Literaturgeschichte. Bamberg 1894 f.

247. Die Quelle von Tobias Stimmers Comedia 1580. 1 (1894), 52—57.
248. Ein Meisterlied von Dr. Faust. 1 (1894), 787 f.
249. Stoffgeschichtliches zu H. Sachs (Die vier Jungfrauen; Amor u. Tod; Die 15 Christen und 15 Türken). 3 (1896), 351—362.
250. Lenaus Gedicht Anna. 4 (1897), 323—333.
251. Komödianten auf der Schneekoppe. 5 (1898), 58—63.
252. Zu Halms Gedicht „Die Brautnacht“. 5 (1898), 534—536.
253. Amor und Tod. 5 (1898), 726—731.
254. Amor und Tod (Nachtrag). 6 (1899), 106.
255. Zeugnisse zur Faustsage. 6 (1899), 679—682.
256. Die Quelle von Ayrers Ehrlicher Beckin. 7 (1900), 225—233.
257. Des Trinkers fünf Gründe. 7 (1900), 695—699.
258. Der Nachtwächter von Ternate. 8. Ergänzungsheft (1909), 176—178.
259. Der zerstückte Spiegel. 16 (1909), 783—785.
260. Bruchstücke einer Wiener Faust-Komödie vom Jahre 1731. 21 (1914), 129—136.
261. Briefe Müllenhoffs und Hildebrands an Zacher. 25 (1924), 10—17.
262. Eine Aufführung der „Sechs Kämpfer“ des Hans Sachs. 30 (1929), 245 f.
263. Zwei Fortunatus-Dramen aus dem Jahre 1643. 31 (1930), 21—30.
264. Schauspiele am Heidelberger Hofe 1650—1687. 31 (1930), 578—591.

XV. Faust,

Eine Rundschau. Berlin 1921 f.

265. Die Brüder Grimm und das Märchen. 2 (1923—1924), 1—6.

XVI. Festschriften.

266. Gut oder schlimm. Zur Geschichte eines Scherzgespräches. Festschrift für Marie Andree-Eysn. München, Seyfried 1928. S. 109 bis 111.
267. Ein Liederstrauß aus fünf Jahrhunderten, zum 12. Okt. gepflückt (vgl. Jb. der Musikbibl. Peters 28, 7). Festschrift Max Friedlaender zum 70. Geburtstag überreicht (hsl.) 1922.
268. Das 16. Jahrhundert 1—5 (Allgemeines, Lyrik, Erzählende Dichtung, Schauspiel, Didaktik). Ergebnisse und Fortschritte der germanistischen Wissenschaft im letzten Vierteljahrhundert. (Festschrift zur Feier des 25jährigen Bestehens der Gesellschaft für deutsche Philologie.) Leipzig 1902. S. 300—318.
269. Die dramatische Bußprozession zu Veurne, ein Rest alter Passionsspiele im heutigen Belgien. Festschrift Eduard Hahn. Stuttgart 1917. S. 269—279.
270. Hans Webers Lied auf die Einnahme von Raab 1598. Philologiai dolgozatok a magyar-nemet érintkezésekröl (Philologische Beiträge zur Geschichte der ungarisch-deutschen Beziehungen) szerkerztette Gragger R. Budapest 1912. (Gustav Heinrich gewidmet.) S. 46—50.
271. Zehn Meisterlieder Michael Beheims. Festschrift für J. Kelle. Prag, C. Bellmann 1908. 1, 401—421.
272. Aus einer Anekdotensammlung Ludwig Tiecks. Festschrift, Hermann Kretzschmar zum 70. Geburtstag überreicht. Leipzig 1918. S. 22—25.
273. Ein Lied von den berühmten Bergwerken Sachsens. Festschrift für Eugen Mogk zum 70. Geburtstag. 1924. S. 624—629.
274. Das Märchen vom Tanze des Mönchs im Dornbusch. Festschrift zur Begrüßung des 5. Allgemeinen Deutschen Neuphilologentages. 1892. S. 1—76.
275. Ein lateinisches Dreikönigsspiel in Mährisch-Budweis. Festschrift V. Tille. Praha 1927. S. 22—25.
276. Die lateinischen Dramen Frankreichs aus dem 16. Jahrhundert. Festschrift Joh. Vahlen zum 70. Geburtstag gewidmet. Berlin, G. Reimer 1900. S. 589—613.
277. In dulci iubilo. Festgabe an Karl Weinhold. Leipzig, Reisland 1896. S. 91—129.

XVII. Forschungen und Fortschritte,

Korrespondenzblatt der deutschen Wissenschaft und Technik. Berlin 1925 f.

278. Deutsche Lieder in Dänemark. 3 (1927), 171 f.
279. Fahrende Leute in der Literatur des 15. und 16. Jhts. 5 (1929), 39.
280. Das Spiegelbuch. 8 (1932), 196 f.

XVIII. Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte,
Neue Folge der Märkischen Forschungen. Leipzig 1888 f.

281. Der „starke Mann“ J. C. Eckenberg. 2 (1889), 515—531.
282. Holländische Lieder auf Friedrich den Großen. 5 (1892), 310—314.
283. Zwei Schwänke des 16. Jhts. 11 (1898), 201—205.

XIX. Forschungen zur Kultur- und Literaturgeschichte Bayerns.
München und Leipzig 1893 f.

284. Handschriftliche Jesuitendramen in Petersburg. 4 (1896), 237—239.
285. Ein Münchener Vakanzlied des 18. Jhts. 6 (1898), Kl. Mitt. 12—14.

XX. Märkische Forschungen.
Berlin 1841 f.

286. Ein Spandauer Weihnachtsspiel 1549, hsg. 18 (1884), 109—222.
287. Eine Reise zweier Württembergischen Prinzen nach Berlin im J. 1613. 20 (1887), 13—29.

XXI. Goethe-Jahrbuch.
Frankfurt a. M. 1880 f.

288. Zur Legende vom Hufeisen. 21 (1900), 257—262.
289. Goethische Stoffe in der Volkssage. 19 (1898), 303—308.

XXII. Hermes,
Zeitschrift für klassische Philologie. Berlin 1866 f.

290. Eine Humanistenkomödie. 21 (1896), 313—318.

XXIII. Jahrbuch für die Geschichte Münchens.
München 1887 f.

291. Eine Verdeutschung von Bidermanns Cenodoxus. 3 (1889), 535—541.
292. Friedrich Gerschow über München 1603. 4 (1890), 423—427.
293. Trompeterständchen. 4 (1890), 427 f.

XXIV. Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsaß-Lothringens
Straßburg 1885 f.

294. Zwei Lieder auf Straßburgs Übergabe 1681. 6 (1890), 76—82.
295. Unbekannte Gedichte von Moscherosch. 13 (1897), 151—170.
296. Historische Lieder aus dem Elsaß. 14 (1898), 131—137.
297. Christoph Thoman Walliser der Ältere als Dramatiker. 19 (1903), 312.
298. Zu Montanus Gartengesellschaft. 20 (1904), 78—81.
299. 1. Die beiden Nebenbuhler zu Colmar, Flugblatt a. d. J. 1622. 2. Ein Bildergedicht Moscheroschs. 21 (1905), 156—160.

XXV. Litterarisches Jahrbuch,

hsg. v. A. John. Eger 1890 f.

300. Ein Meisterlied auf Wallensteins Tod. 5 (1894), 20—25.

XXVI. Jahrbuch der Musikbibliothek Peters.

Leipzig 1895 f.

301. M. Friedlaender zu seinem 70. Geburtstage. 28 (1922), 15—18.

XXVII. Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft.

Berlin 1865 f.

302. Jacob Rosefeldts Moschus, eine Parallele zum Kaufmann von Venedig. 21 (1886), 187—210.
303. Deutsche Verwandte von Shakespeares Viel Lärm um nichts. 21 (1886), 310—312.
304. Der Jude von Venetien, die älteste deutsche Bearbeitung des Merchant of Venice. 22 (1887), 189—201.
305. Zu J. Rosefeldts Moschus. 22 (1887), 265 f.
306. Eine französ. Bearbeitung des Kaufmanns v. Venedig. 22 (1887), 271.
307. Zu Jahrbuch 21, 310. 22 (1887), 272 f.
308. Englische Komödianten in Dänemark und Schweden. 23 (1888), 99—108.
309. Ben Jonsons Seianus am Heidelberger Hofe. 24 (1889), 72.
310. Eine holländische Übersetzung der Taming of the shrew v. J. 1654. 26 (1891), 78—96.
311. Zur Schlußszene des Wintermärchens. 26 (1891), 87—90.
312. Der Widerspänstigen Zähmung als Görlitzer Schulkomödie (1678). 27 (1892), 125—130.
313. Eine Parallele zu Shakespeares The Taming of the shrew. 27 (1892), 130—135.
314. Zur Shylockfabel. 27 (1892), 225—227.
315. Die Oxforder Tragödie Thibaldus (1640). 27 (1892), 228 f.
316. Hamlet als deutsches Puppenspiel. 28 (1893), 157—176.
317. Niemand und Jemand. Ein engl. Drama aus Shakespeares Zeit, übersetzt von L. Tieck. 29 (1894), 4—91.
318. Das schöne Mädchen von Bristol. Ein englisches Drama aus Shakespeares Zeit, übersetzt von L. Tieck. 30 (1895), 126—164.
319. Eine indische Parallele zu Der Widerspänstigen Zähmung. 33 (1897), 266 f.
320. Englische Komödianten in Münster und Ulm. 36 (1900), 273—276.
321. Eine Hamburger Aufführung von „Nobody and Somebody“. 41 (1905), 188—193.

XXVIII. Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung.

Norden 1876 f.

322. Das Berliner Weihnachtsspiel von 1589. 9 (1884), 94—104.
323. Eine nd. Übersetzung von Naogeorgs Mercator. 11 (1886), 151—156.
324. Rists Irenaromachia und Pfeiffers Pseudostratiotae. 11 (1886), 157—167.
325. Hans unter den Soldaten. 12 (1887), 130—140.
326. Laurembergs hsl. Nachlaß. 13 (1888), 42—54.
327. Das Liederbuch des Petrus Fabricius (Musikbeil.). 13 (1888), 55—68.
328. Der Jesusknabe in der Schule, Bruchstück eines niederrhein. Schauspiels. 14 (1889), 4—8.
329. Die Weinprobe, aus einem alten Revaler Liederbuche. 14 (1889), 90—92.
330. Niederdeutsche und niederländische Volksweisen (Musikbeil.). 18 (1893), 15—18.
331. Zum Crane Bertholds von Holle. 18 (1893), 114—119.
332. Warnung vor dem Würfelspiel. 19 (1894), 91—94.
333. Ein Spottgedicht auf die Kölner Advokaten. 19 (1894), 163—167.
334. Trinkerorden. 19 (1894), 167 f.
335. Der Wegekörter von 1592. 20 (1895), 132—138.
336. Zu der Warnung vor dem Würfelspiel. 21 (1896), 144—147.
337. A. Puschmann, Die Pommern mit dem Pfaffen. 22 (1897), 150 f.
338. Märkisches Hochzeitsgedicht v. J. 1637. 24 (1899), 143—147.
339. Eine niederdeutsche Szene aus Gulichs Antiochus. 28 (1902), 52—58.
340. Der Spiegel der Weisheit, eine Kölner Spruchsammlung des 16. Jhts. 34 (1908), 103—109.
341. Die Jagd auf den toten Rochen, ein Bilderbogen des 17. Jhts. 36 (1910), 132—134.
342. Die Historie vom Grafen Alexander von Metz. 42 (1916), 60—70.
343. Drei niederdeutsche Zwischenspiele des Franz Omichius (1578). 54 (1929), 36—48.
344. Hans Bratwurst in Kopenhagen 1634. 54 (1929), 48—51.
345. Die Quade Grethe. 56—57 (1932), 220—240.

XXIX. Jahrbuch für historische Volkskunde.

Berlin 1924 f.

346. Zur Geschichte der Punktier- und Losbücher. 1 (1924), 185—214.

XXX. Jahrbuch für Volksliedforschung.

Berlin und Leipzig 1928 f.

347. Jacob Grimm als Volksliedsammler. 1 (1928), 157—159.
348. Findlinge. 2 (1930), 140—142.
349. Die Liederhandschrift des Grafen Hans Gerhard von Manderscheid. 3 (1932), 148—154.
350. Alte Jenaer Studentenlieder. 3 (1932), 154 f.

XXXI. Jahrbuch des Willibald-Alexis-Bundes.
Berlin 1929 f.

351. Wilhelm Alexis der Ältere. 1 (Berlin 1929), 28.

XXXII. Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde.
Hermannstadt 1878 f.

352. Martinus Gravius. 8 (1885), 137 f.
353. Zum Märchen von der Unke. 49 (1926), 66 f.

XXXIII. Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung.
Hamburg 1877 f.

354. Zu Rists Dramen. 8 (1884), 13.
355. Anfrage und Bitte (M. Schmidder). 8 (1884), 43 f.
356. Kilian-Hanswurst. 8 (1884), 74.
357. Noch einmal Hans Huhn. 9 (1884), 42.
358. Zum Berliner Weihnachtsspiel von 1589. 9 (1884), 91.
359. Placebo singen. 10 (1885), 19 f.
360. Zu den niederdeutschen Volksliedern. 10 (1885), 36—39.
361. Zu den niederdeutschen Bauernkomödien. 10 (1885), 65—67.
362. Ein Urteil über den brandenburgischen Dialekt aus dem Jahre 1622. 11 (1886), 83 f.
363. Magdalene Eccard, eine vergessene Dichterin. 12 (1887), 18—21.
364. Zu den niederdeutschen Volksliedern. 12 (1887), 81 f.
365. Gregorius Wagner. 13 (1888), 29.
366. Zum Wegekörter von 1592. 18 (1896), 72.
367. De achttein Egendôme der Drenckers. 18 (1896), 76 f.
368. Der Deutsche in Holland. 18 (1896), 88.
369. Gottes Klage über die undankbare Welt. 21 (1899—1900), 11 f. 54.
370. De achttein Egendôme der Drenckers. 21 (1899—1900), 55 f.
371. Plakkaert van den 42 Dronkaerds. 21 (1899—1900), 83 f.
372. Kater Lük. 26 (1905), 89.
373. Gottes Klage über die undankbare Welt. Gegen'n Backaven kan'm nich anjappen. 31 (1910), 13.
374. Wo de Düwel ni sälbn kam' kann, dar schickt he en old Wief. 31 (1910), 16.
375. In Berlin, secht he. 31 (1910), 19.
376. Das Lied von der blauen Flagge. 36 (1917), 14—16.
377. Ein niederrheinisches Losbuch aus dem 15. Jht. 37 (1920), 36—40.
378. Vom Pastor sine Kauh. 39 (1924), 8.

XXXIV. Mitteilungen der Gesellschaft für Erziehungs- und Schulgeschichte.
Berlin 1891 f.

379. Zwei sächsische Dorfschulordnungen des 17. Jhts. 2 (1892), 131—142.

XXXV. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde.

Breslau 1894 f.

380. Das Görlitzer Weihnachtsspiel von 1667. 16, 2 (1914), 249—258.

XXXVI. Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins.

Berlin 1884 f.

381. Zur Geschichte der fahrenden Leute. 4 (1887), 7—9.
382. Aus den Memoiren eines Hofbarbiers (= Joh. Dietz, 17. Jht.). 4 (1887), 20—22.
383. Eine Charakteristik der brandenburgischen Provinzen aus dem 17. Jht. 4 (1887), 52 f.
384. Zwei poetische Bittschriften. 4 (1887), 73.
385. Christian IV. von Dänemark in Berlin (1595). 4 (1887), 125—127.
386. Hans Clauert und Johann Schönbrunn. 5 (1888), 61—64, 72—74, 78—85, 92.
387. Zur Geschichte des Berliner Theaterwesens im 18. Jht. 6 (1889), 101 f., 122 f., 135—138.
388. Berlin in der Volksdichtung. 7 (1890), 77—82.
389. Ein holländisches Urteil über Berlin aus dem Jahre 1700. 7 (1890), 127 f.
390. M. F. Seidel. 13 (1896), 50—56.
391. Der Stiefelknechtgalopp. 42 (1925), 72—74.
392. Der Hallische Stiefelknechtgalopp, ein Tanzlied aus der Biedermeierzeit (mit Tafel). 43 (1926), 102—109.

XXXVII. Mitteilungen des Vereins für Heimatkunde des Kreises Lebus.

Müncheberg 1911 f.

393. Simon Pascha, ein märkischer Satiriker des 16. Jhts. 2, Heft 1—2 (1919), 14—22.

XXXVIII. Monatsblätter, hsg. von der Gesellschaft für Pommersche Geschichte und Altertumskunde.

Stettin 1887 f.

394. Zur Stettiner Theatergeschichte (1727). 1887, Nr. 4, 57 f.
395. Zu dem Stettiner Theaterzettel. 1887, Nr. 4, 112.

XXXIX. Monatshefte für Musikgeschichte.

Berlin 1869 f.

396. Eine Choralsammlung des Jacob Prätorius. 25 (1893), 37 f.

XL. Velhagen & Klasings Monatshefte.
Bielefeld und Leipzig 1889 f.

397. Heinrich Sohnrey und die deutsche Volkskunde. 43 (1928/29, Heft 10), 470—472.

XLI. Altpreußische Monatsschrift.
Königsberg 1864 f.

398. Nachträge zu Alberts und Dachs Gedichten. 23 (1886), 435—457.
399. Ein Lied auf die Fehde Danzigs mit König Stephan von Polen (1576). 25 (1888), 333—338.
400. Noch einmal das Lied auf die Danziger Fehde von 1576. 26 (1889), 158—160.
401. Drei Königsberger Zwischenspiele aus dem Jahre 1644. 27 (1890), 111—140, 349—351.
402. Ein Zwischenspiel Joh. Raues (Danzig 1648). 28 (1891), 25—37.
403. Der Ritter und die Königstochter. Volkslied. 28 (1891), 632—635.
404. Zum Lied auf die Danziger Fehde. 28 (1891), 636 f.
405. Eine Märchendichtung von Cornelius Roose. 35 (1898), 145—158.

XLII. Sachwörterbuch der Deutschkunde.
Leipzig und Berlin 1930 f.

406. Volksmärchen. 2, 779 f.

XLIII. Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft.
Leipzig 1899 f.

407. J. V. Meders Stammbuch. 1 (1900), 530—534.

XLIV. Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins.
Berlin 1865 f.

408. Andreas Tharäus, Klage der Gerste und des Flachses, hsg. 33 (1897), 35—68.

XLV. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften.
Philosophisch-historische Klasse.

409. Zwei satirische Gedichte von Seb. Franck. 1925, 89—114.
410. Eine ungedruckte Poetik Kaspar Stielers. 1926, 97—122.
411. Deutsche Lieder in Dänemark. 1927, 180—205.
412. Fahrende Leute in der Literatur des 15. und 16. Jhts. 1928, 625—655.
413. Quellenstudien zu Georg Rollenhagen, 1. Die biblischen Schauspiele; 2. Tierhölle und Tierhimmel. 1929, 668—689.
414. Schauspiele am Hofe des Landgrafen Moritz von Hessen. 1931, 6—28.
415. Ein Nachklang von Sebastian Francks Gedicht auf die Gelehrten, die Verkehrten. 1931, 29—31.

416. Das Spiegelbuch, ein illustriertes Erbauungsbuch des 15. Jhts. in dramatischer Form. 1932, 130—171.
417. Eine weitere Handschrift des Spiegelbuches. 1932, 729—732.
418. Unbekannte Schauspiele des 16. und 17. Jhts. 1933, 373—407.

XLVI. Tijdschrift voor nederlandsche taal- en letterkunde.
Leiden 1881 f.

419. Zu Wouter Verhees Handschrift. 8 (1888), 237, 243.
420. Ein unbekanntes Amsterdamer Liederbuch von 1589. 10 (1891), 175—202.
421. Ein Antwerpener Cluchtboek von 1576. 10 (1891), 127—143.
422. Zu Hoofts Granida. 10 (1891), 286—289.
423. Beiträge zur Geschichte der erzählenden Literatur des 16. Jhts. 1: Olivier de la Marches Camp vander doot. 2: Buevjin van Austoen. 12 (1893), 309—319.
424. Beiträge zur Geschichte der erzählenden Literatur des 16. Jhts. 3: Coornherts Übersetzung des Decameron. 4: F. Loockmans' Novellensammlung von 1589. 13 (1894), 1—16.
425. dgl. 5: Einige spätere Schwankbücher. 13 (1894), 85—94.
426. Bilderbogen des 16. Jhts. 14 (1895), 119—153.
427. Vier Lieder des 17. Jhts. 14 (1895), 226—231.
428. Verdeutschungen von J. Cats' Werken. 16 (1897), 241—251.
429. Eine Verdeutschung von Coornherts Schauspiel „Abrahams Uytganck". 17 (1898), 85—87.
430. Zur Schwankliteratur des 16. und 17. Jhts. 1. Das Antwerpener Cluchtboek von 1576. 2. Der Nederlandsche Weghkorter (1613). 3. Weitere Schwankbücher. 39 (1920), 75—96.

XLVII. Vierteljahrsschrift für Kultur und Literatur der Renaissance.
Leipzig 1886 f.

431. Ein Schwank des 15. Jhts. 1 (1886), 484—486.

XLVIII. Vierteljahrsschrift für Literaturgeschichte.
Weimar 1888 f.

432. Die streitenden Liebhaber, eine Gesangsposse aus dem 17. Jht. 1 (1888), 111—116.
433. Die älteste Fassung des Gaudeamus igitur. 1 (1888), 248—253.
434. Die streitenden Liebhaber. 1 (1889), 575—579.
435. Aus G. R. Weckherlins Leben. 5 (1892), 295—299.
436. Eine Handschrift der Herzogin Magdalene Sibylle von Württemberg. 5 (1892), 299—301.
437. Uhlands „Der Wirtin Töchterlein". 5 (1892), 493 f.

XLIX. Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft.

Leipzig 1885 f.

438. Johann Valentin Meder. 7 (1891), 43—53, 455—458.
439. Das Stammbuch J. V. Meders. 8 (1892), 499—506.

L. Das deutsche Volkslied,

Zeitschrift für seine Kenntnis und Pflege. Wien 1899 f.

440. Zum siebenbürgischen Königsliede. 28 (1926), 96—97.
441. Sechs steirische Volkslieder. 29 (1927), 49—52.

LI. Die medizinische Welt,

Ärztliche Wochenschrift. Berlin 1927 f.

442. Fakirismus und Mediumismus. 1 (1927), 1276.
443. Die hochverzinste Schuld. 1 (1927), 1762.

LII. Zeitschrift für deutsches Altertum.

Leipzig 1841 f.

444. Zu Georg Greflinger. 31 (1887), Anzeiger 13, 103—114.
445. Kleine Beiträge zur Geschichte des Dramas 1—3. 32 (1888), 1—24.
446. Die Sultanstochter im Blumengarten. 34 (1890), 18—31.
447. Zwei Stammbuchblätter Paul Flemings. 34 (1890), 78—80.
448. Du bist mîn, ich bin dîn. 34 (1890), 161—167.
449. Eine unbekannte Ausgabe des Frankfurter Liederbüchleins. 34 (1890), 167—169.
450. Dyalogus de divite et Lazaro. 35 (1891), 257—261.
451. Königin Maria von Ungarn und die ihr zugeeigneten Lieder. 35 (1891), 435—439.
452. Die Sultanstochter im Blumengarten. 36 (1892), 95 f.
453. Lügenpredigt: vom packofen. 36 (1892), 150—154.
454. Vier niederländische Schwänke des 16. Jhts. 36 (1892), 295—308.
455. Maternus Steindorffer. 36 (1892), 364—366.
456. Ein Breslauer historisches Volkslied vom Jahre 1490. 37 (1893), 231—235.
457. zu Zs. 41, 72. 41 (1897), 401.
458. Zehn Gedichte auf den Pfennig. 48 (1904, ausgeg. 1906), 13—56.

LIII. Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland.

Braunschweig 1886 f.

459. Ein jüdisch-deutsches Lied des 17. Jhts. 4 (1889), 92 f.

LIV. Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen.

Posen 1885 f.

460. Jesuitendramen in Posen. (Vgl. O. Wieselgren, Hist. Mtsbl. f. Posen 12, 33—40. 1911.) 3 (1888), 230 f., 363.

LV. Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde.

Wernigerode und Quedlinburg 1868 f.

461. Schulkomödien in Goslar. 20 (1887), 553—555.

LVI. Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte.

Berlin 1886 f.

462. Ein deutsches Urteil über Dante aus dem 17. Jht. 1 (1886), 164—167.
463. Zwei Humanistenkomödien aus Italien. N. F. 1 (1887/88), 77—84. 231—244.
464. Parallelen zu dem Dialoge von Lollius und Theodericus. N. F. 1 (1887/88). 375 f.
465. Die beiden ältesten Verdeutschungen von Miltons verlorenem Paradies. N. F. 1 (1887/88), 426—438.
466. Schauspiele in Kassel und London 1602. 2 (1889), 360—363.
467. Deutsche Volkslieder in Schweden. 3 (1890), 275—302.
468. Zu den Romanen des Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig. 3 (1890), 454—456.
469. Weitere Parallelen zu dem Dialoge Lollius und Theodericus. 4 (1891), 103—105. 226 f.
470. Ein peruanisches Drama vom verlorenen Sohn. 5 (1892), 404 f.
471. Märchen- und Schwankstoffe im deutschen Meisterliede. 7 (1894), 449—472.
472. Georg Schans Gedichte vom Niemand. 9 (1896), 73. 88.
473. Der Hund des Odysseus. 9 (1896), 368 f.
474. Zu Wlislocki, Türk. Volksmärchen. 10 (1896), 280. 378.
475. Zu den Schwankstoffen im Meisterliede. 11 (1897), 65—76.
476. Der Teufel in der Kirche. 11 (1897), 249—266.
477. Der Ursprung der Don-Juan-Sage. 13 (1900), 374—398.
478. Ein Schwank von der Rache eines betrogenen Ehemanns. 15 (1903), 164—167.

LVII. Zeitschrift der internationalen Musikgesellschaft.

Leipzig 1900 f.

479. Der Text von Bragas Serenata. 1 (1900), 131—134.

LVIII. Zeitschrift für deutsche Philologie.

Halle 1868 f.

480. Lantzt = Landsknecht. 17 (1885), 200.
481. Der verirrte Soldat, ein Drama des 17. Jhts. 19 (1887), 86—93.

482. Eine englische Wallensteintragödie in Deutschland. 19 (1887), 93—97.
483. Aus der Wittenberger Universitätsmatrikel 1560—1660. 20 (1888), 80—88.
484. Das Liederbuch der Anna von Köln. 21 (1889), 129—163.
485. Das Märchen von Hans Pfriem. 22 (1890), 325—336.
486. Liederhandschriften des 16. und 17. Jhts. 1. Das Liederbuch der Herzogin Amalie von Cleve. 22 (1890), 397—426.
487. Liederhandschriften des 16 und 17. Jhts. 2. Das Liederbuch des Prinzen Joachim Karl v. Braunschweig. 3. Das Liederbuch der Prinzessin Luise Charlotte von Brandenburg. 25 (1893), 29—36.
488. Eine protestantische Moralität von Alexander Seitz. 26 (1891), 71—77.
489. Zu Johann Rasser. 28 (1896), 72.
490. Die Historia von Sancto, ein Schwank des 16. Jhts. 32 (1900), 349 bis 371.

LIX. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde

(Neue Folge: Zeitschrift für Volkskunde). Berlin 1891 f. und 1929 f.

491. Der Schwank von den drei lispelnden Schwestern. 3 (1893), 58—61.
492. Zu dem Märchen von den sieben Grafen. 3 (1893), 61—67. 462—463.
493. Das Märchen vom Gevatter Tod. 4 (1894), 34—41.
494. Das Kinderlied vom Herrn von Ninive. 4 (1894), 180—184.
495. Zwei Flugblätter von den sieben Schwaben. 4 (1894), 430—437.
496. Zu den von Laura Gonzenbach gesammelten sicilianischen Märchen, Nachträge R. Köhlers. 6 (1896), 58—78. 161—175.
497. Nochmals das Kinderlied vom Herrn von Ninive. 6 (1896), 98.
498. Setz deinen Fuß auf meinen! 6 (1896), 204—208.
499. Die drei Alten. 6 (1896), 205—207.
500. Der Schwank vom Esel als Bürgermeister bei Th. Murner. 7 (1897), 93—96.
501. Schäfergruß. 7 (1897), 97—100. 210.
502. Zum Schwanke von den drei lispelnden Schwestern. 7 (1897), 320—321.
503. Kranzwerbung, ein Gesellschaftsspiel des 17. Jhts. 7 (1897), 382—392.
504. Zum Märchen vom Bauer und Teufel. 8 (1898), 21—25.
505. Staufes Sammlung rumänischer Märchen aus der Bukowina. 9 (1899), 84—88. 179—181.
506. Volkstümliche Zahlzeichen und Jahreszahlrätsel. 10 (1900), 186—194.
507. Ein dänisches Märchen von Petrus und dem Ursprunge der bösen Weiber. 11 (1901), 252—262.
508. Eine geistliche Auslegung des Kartenspiels. 11 (1901), 376—406.
509. Italienische Volkslieder aus der Sammlung Hermann Kestners. 12 (1902), 57—65. 167—172.
510. W. Hertz †. 12 (1902), 98.
511. Zum deutschen Volksliede. 12 (1902), 101—105: 1. Susanna, wilt du mit? — 2. Das Mädchen und die Hasel. — 3. Ein Leed van einer Fischerinne. — 4. Das Wirtshaus am Rhein. — 5. Die Melodie des

Schäfflertanzes. — 215—219: 6. Der heimkehrende Soldat. — 7. Vom anderen Land. — 8. Tanzlied aus Göttingen. — 343—348: 9. Drei liebe Frauen. — 10. Alte Nachtwächterrufe.

512. Eine Predigtparodie. 12 (1902), 224—225.
513. Doktor Siemann und Doktor Kolbmann, zwei Bilderbogen des 16. Jhts. 12 (1902), 296—307.
514. Zur Kranzwerbung. 12 (1902), 456.
515. Zu den Karten- und Zahlendeutungen. 13 (1903), 84—88.
516. Der Mann mit der Ziege, dem Wolf und dem Kohle. 13 (1903), 95—96. 311.
517. Nachtrag zu Gaston Paris, Die undankbare Gattin. 13 (1903), 149—150.
518. Zum deutschen Volksliede. 13 (1903), 219—226: 11. Casperle's Nachtwächterlied. — 12. Kuckuck und Nachtigall. — 13. Johann von Werth. — 14 Aussteuer der Bauerntochter. — 15. Was braucht man im Dorf?
519. Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes. 13 (1903), 227.
520. Die 72 Namen Gottes. 13 (1903), 444—450.
521. Zur Sage von der freiwillig kinderlosen Frau. 14 (1904), 114—117.
522. Zum deutschen Volksliede. 14 (1904), 217—223: 16. Das Lied von der Narrenkappe. — 17. Die Erstürmung von Prag (1648). — 18. Schwedischer Abzug auß dem Römischen Reich (1649—1650). — 19. Soldatenliebe. — 20. Soldatenlob (1644). — 21. Der Waffenschmied freit eine Verlassene.
523. Deutsche Segen des 16. Jhts. 14 (1904), 435—438.
524. A. M. Cohn †. 14 (1904), 471.
525. Neithart, eine volkstümliche Personifikation des Neides. 15 (1905), 14—27.
526. Bildergedichte des 17. Jhts., gesammelt von C. Wendeler. 15 (1905), 27—45. 150—165.
527. Nachtrag zu Karl Reiterer, Die zwölf goldenen Freitage. 15 (1905), 98—99.
528. Nachtrag zu Oskar Ebermann, Joli Tambour. 15 (1905), 100. 337 bis 338.
529. Nachtrag zu Pietro Toldo, Aus alten Novellen und Legenden. Nr. 8. Die Sakristanin. 15 (1905), 136—137.
530. Das Kutschkelied. 15 (1905), 173—176.
531. Zur Bibliothek eines Hexenmeisters. 15 (1905), 420—424.
532. Kristensens neuere Sammlungen dänischer Volksüberlieferungen. 15 (1905), 448—457.
533. Zur Gaunersprache. 15 (1905), 467.
534. Die erste Tagung des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde. 15 (1905), 468—470.

534a (und E. Lemke). Das Fangsteinchenspiel 16 (1906), 46—66.

535. Das Sprichwort „den Hund vor dem Löwen schlagen“. 16 (1906), 77—81.
536. Die Legende von Augustinus und dem Knäblein am Meere. 16 (1906), 90—95. 426.

537. Zum deutschen Volksliede. 16 (1906), 181—190: 22. Ein Liederregister des 15. Jhts. — 23. Liebesversicherung. — 24. Liebesgespräch. — 25. Der verschmähte Liebhaber. — 26. Klage über die Ungetreue. — 27. Trotz den Neidern. — 28. Alte Jägerlieder. — 29. Absage. — 30. Abschied der Braut.
538. Hin geht die Zeit, her kommt der Tod. 16 (1906), 194—195.
539. Die Varusschlacht im Volksmunde. 16 (1906), 197.
540. A. Strack †. 16 (1906), 365.
541. Nachtrag zu Anton Englert, Die menschlichen Altersstufen in Wort und Bild. 17 (1907), 41—42.
542. Zum Fangsteinchenspiele. 17 (1907), 85—89.
543. Bilderbogen des 16. und 17. Jhts. 17 (1907), 425—441: 1. Die Hasen braten den Jäger. — 2. Die Gänse hängen den Fuchs. — 3. Der Fuchs predigt den Gänsen. — 4. „Der Wolff den Gänssen Predigt.“ — 5. Sechzehn Eigenschaften eines schönen Pferdes. — 6. Tierische Eigenschaften der Menschen.
544. Ch. Perrault über französischen Aberglauben. 17 (1907), 452—454.
545. Spielmannsbuße. 17 (1907), 461.
546. Der Schwank von der faulen Frau und der Katze. 18 (1908), 53—60.
547. Zum deutschen Volksliede. 18 (1908), 76—88: 31. Vom üblen Weibe. — 32. Soldatenleben in Batavia (um 1730). — 33. Seefahrt nach Batavia. — 34. Unser Bruder Melcher. — 35. Volkslieder aus Hessen, gesammelt von den Brüdern Grimm.
548. Die Sage von dem unbewußt überschrittenen See. 18 (1908), 91. 306.
549. Ein Weihnachtsspiel aus dem Salzkammergute. 18 (1908), 129—150.
550. Ein Lobspruch auf die deutschen Städte aus dem 15. Jht. 18 (1908), 300—304.
551. Aberglaube aus Württemberg. 18 (1908), 499.
552. Bilderbogen des 16. und 17. Jhts. 19 (1909), 51—82: 7. Der Freierkorb. — 8. Die Buhler auf dem Narrenseil. — 9. Bigorne und Chicheface in Holland und Deutschland. — 10. Der Hahnrei.
553. Die 2. und 3. Tagung des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde. 19 (1909), 128. 472.
554. Weitere Predigtparodien. 19 (1909), 182—185.
555. Ein Reimgespräch zwischen Prinz Eugen und Villeroi (1702). 19 (1909), 190—194.
556. Zum Lobspruch auf die deutschen Städte. 19 (1909), 206—207.
557. Zur Sage vom Traum vom Schatz auf der Brücke. 19 (1909), 289—298.
558. Der Nußbaum zu Benevent. 19 (1909), 312—314.
559. Zum Märchen von den Töchtern des Petrus. 19 (1909), 314.
560. Zeugnisse zur Geschichte unserer Kinderspiele. 19 (1909), 381—414.
561. Die Herkunft einer deutschen Volksweise. 19 (1909), 420—421.
562. Das Ringlein sprang entzwei. 20 (1910), 66—71.
563. Eine Rätselsammlung aus dem Jahre 1644. 20 (1910), 81—83.
564. Bilderbogen des 16. und 17. Jhts. 20 (1910), 182—202: 11. Ein Rezept für böse Weiber. — 12. Bestrafung der schlemmenden Ehe-

männer. — 13. Die Pfaffenjagd. — 14. Das Schlaraffenland. — 15. Das Narrenschiff. — 16. Der Kunsthändler Paul Fürst in Nürnberg.
565. Das polnische Original des Liedes „An der Weichsel gegen Osten“. 20 (1910), 210—213.
566. Zu dem christlichen Warnungsbriefe. 20 (1910), 319—321.
567. Die Sage von der erweckten Scheintoten. 20 (1910), 353—381.
568. Zum deutschen Volksliede. 21 (1911), 74—84: 36. O Tannenbaum. — 37. Bruchstücke aus dem 15. Jht. — 38. Ein Tagelied. — 39. Eine traurige Geschichte von einem Knaben und einem Maidlein. — 40. Ein freundlich Gespräch eines jungen Ehemanns vnd eines alten Weibs. — 41. Zwei Mädchen spotten über einen tölpischen Freier. — 42 Geld, Geld schreyt die Welt.
569. Eine Gesellschaft für Volkskunde in Chile. 21 (1911), 88—89.
570. Gereimte Märchen und Schwänke aus dem 16. Jht. 21 (1911), 160 bis 173: 1. Hans Sachs, Der ritter mit der verzauberten Nadel. — 2. Die Feindschaft zwischen Hunden, Katzen und Mäusen. — 3. Ein lied von einem eelichen volck. — 4. Lorenz Wessel, Der wandrer mit dem hasen. — 5. Adam Meyer, Der lanczknecht mit den hünern.
571. Jacob Grimm an Emmanuel Cosquin. 21 (1911), 249—251.
572. (und E. Lemke) Zum Fangsteinchenspiele. 21 (1911), 274—276.
573. Zur Sage von der erwachten Scheintoten. 21 (1911), 282—284.
574. Amulette und Gebete aus Salzburg. 21 (1911), 287—289.
575. Henning Frederik Feilberg. 21 (1911), 297—298.
576. Zum 70. Geburtstage von Giuseppe Pitrè. 21 (1911), 408—409.
577. (und O. Schütte), Die Nonnenbeichte. 22 (1912), 186—194.
578. Rochus von Liliencron †. 22 (1912), 219—220.
579. (und O. Schell), Soldatenlieder aus dem Dänischen Kriege von 1864. 22 (1912), 284—288.
580. Noch einmal das Kutschkelied. 22 (1912), 288—289.
581. Die Liederhandschrift der Eleonora Frayin. 22 (1912), 404—407.
582. (und J. Lewalter). Drei Puppenspiele vom Doktor Faust. 23 (1913), 36—51. 137—146.
583. H. von Hohberg über Wetterregeln österreichischer Bauern. 23 (1913), 61—62.
584. Die Volkskunde als Prüfungsfach in Schweden. 23 (1913), 91.
585. Zu dem Soldatenliede „Hurrah, die Schanze vier“. 23 (1913), 171.
586. (und O. Stückrath). Ein Kunstlied im Volksmunde. 23 (1913), 391—394.
587. Der Marburger Verbandstag. 23 (1913), 440—441.
588. Zur Wanderung der Schwankstoffe. 24 (1914), 81—88: 1. Münchhausens Entenjagd. — 2. Die mißlungene Ehestiftung Friedrich Wilhelms I. — 3. „Hast du denn mehr?“
589. (und W. Caland) Der Schwank vom Zeichendisput in Litauen und Holland. 24 (1914), 88—90.
590. Victor Chauvin †. 24 (1914), 106—107.
591. Zum Bericht über den Marburger Verbandstag. 24 (1914), 112.

592. Nochmals das Soldatenlied „Hurrah, die Schanze vier". 24 (1914), 319.
593. Aus Hermann Kestners Volksliedersammlung. 1. 24 (1914), 424.
594. Deutsche Märchen aus dem Nachlaß der Brüder Grimm, 1—2. 25 (1915), 31—51. 372—380.
595. (und E. Hoffmann-Krayer) Simulierte Epilepsie im 16. Jht. 25 (1915), 408—409.
596. Nachschrift zu F. Weinitz, Die niederländischen Sprichwörter. 25 (1915), 299—308.
597. (und O. Stückrath) Sechs Volkslieder aus dem 16. und 17. Jht. 25 (1915), 280—291.
598. Deutsche Märchen aus dem Nachlaß der Brüder Grimm, 3. 26 (1916), 19—42.
599. Zur Sage vom Nachtwächter von Szillen. 26 (1916), 89.
600. (und K. Haller) Drei Volkslieder aus Oberösterreich. 26 (1916), 91—97.
601. Aus Hermann Kestners Volksliedersammlung, 2—4. 26 (1916), 99.
602. Zum deutschen Volksliede. 26 (1916), 178—193: 43. Der sterbende Korporal. — 44. Lied der Waldeckischen Schützen. — 45. Trübsinn. — 46. Soldatenleben in Magdeburg. — 47. Soldatenklage. — 48. Tabakslied eines Soldaten. — 49. Deutsche Volkslieder in den Niederlanden.
603. (und R. Gragger und O. Ebermann) Aus einem niederrheinischen Arzneibuche des 15. Jhts. 26 (1916), 194—201.
604. Abergläubischer Gebrauch der magischen Zahlenquadrate. 26 (1916), 306—313.
605. Deutsche Märchen aus dem Nachlaß der Brüder Grimm, 4—6. 27 (1917), 49—55.
606. (und E. Leumann). Zum Dornröschen-Märchen. 27 (1917), 70.
607. „Die Scheune brennt" oder die sonderbaren Namen. 27 (1917), 135—141.
608. Max Roediger †. 27 (1917), 185—196.
609. Begnadigung zum Stricktragen oder zur Heirat. 27 (1917), 235—236.
610. Arthur Kopp †. 27 (1917), 251.
611. Zum deutschen Volksliede. 28 (1918), 65—78: 50. Die Versuchung. — 51. Das Baurenlob.
612. (und P. E. Richter). Der Bauernjunge in der Landshuter Vesper. 28 (1918), 88—91.
613. (und L. Claus-Mangler). Volkslieder aus dem Odenwald. 28 (1918), 92—95: 1. Die heiligen drei Könige. — 2. Marias Wanderung. — 3. Der ungeschickte Wildschütz. — 4. Der geschlagene Ehemann.
614. (und A. Englert). Zu dem Spruch „Hätts Gott nicht erschaffen". 28 (1918), 95—96.
615. (und O. Stückrath). Das Ringlein sprang entzwei. 28 (1918), 98—99.
616. Drei deutsche Haussprüche und ihr Ursprung. 28 (1918), 113—120.
617. (und G. Polívka). Zu Bürgers Münchhausen, 1—2. 28 (1918), 129—132.

618. Hessische Volksschwänke aus dem Jahre 1811. 28 (1918), 133—135.
619. (und W. Wisser). „Die Scheune brennt" oder die sonderbaren Namen. 28 (1918), 135—137.
620. Das angebliche Berliner Weihnachtsspiel von 1597. 28 (1918), 145 bis 147.
621. Wilhelm Wissers 75. Geburtstag. 28 (1918), 157.
622. Zu den deutschen Haussprüchen. 29 (1919), 41.
623. Beifuß ins Johannisfeuer geworfen. 29 (1919), 41—42.
624. (und A. Englert). Hundshaare heilen den Hundebiß 29 (1919), 44.
625. Josef Pommer †. 29 (1919), 54—55.
626. August Brunk †. 30/32 (1920/22), 48.
627. Emmanuel Cosquin †. 30/32 (1920/22), 48.
628. Paul Sébillot. 30/32 (1920/22), 48.
629. Wie sich die Kinder die Karten legen. 30/32 (1920/22), 74—75.
630. Wie alte Legenden fortleben. 30/32 (1920/22), 75—76.
631. Aus Hermann Kestners Volksliedersammlung, 5—10. 30/32 (1920/22), 77—79.
632. Die Sage von der erweckten Scheintoten in China. 30/32 (1920/22), 127—130.
633. Zu dem Sprichwort „Den Hund vor dem Löwen schlagen". 30/32 (1920/22), 145—146.
634. Oskar Hackman †. 30/32 (1920/22), 183.
635. Das Schrätel und der Wasserbär. 33/34 (1923/24), 33—38.
636. Der Mann mit der Ziege, dem Wolf und dem Kohlkopf. 33/34 (1923/24), 38—39.
637. A. Aarne †. 35/36 (1925/26), 81—82.
638. Weitere Zeugnisse zur Geschichte unserer Kinderspiele. 33/34 (1923/24), 85—95.
639. (und A. Englert). Den ich gar nicht mag, den seh ich alle Tag. 33/34 (1923/24), 106.
640. Zum deutschen Volksliede. 35/36 (1925/26), 25—37: 53. Der vom Gatten ertappte Liebhaber. — 54. Ein Tagelied aus dem 15. Jht. — 55. Lied eines deutschen Landsknechts im schwedischen Feldzuge von 1611. — 56. Soldatenlied aus dem 17. Jht. — 57. Georg Greflingers Gesprächslied von Karl I. und Cromwell. — 58. Ein schön neu Lied vom izigen Zustand des Königreichs Pohlen. — 59. Der stolze Chevauxleger. — 60. Er bleibt spröde. — 61. Ein Kuß ist frei. — 62. Schweigen und hoffen. — 63. Ich bin der Herr vom Haus. — 64. O Münnich, willst du tanzen? — 65. Unser Bruder Malcher. — 66. Spott auf Neurode im Eulengebirge.
641. Der Bandeltanz. 35/36 (1925/26), 37—38.
642. Die märkische Sage von der keuschen Nonne. 35/36 (1925/26), 98—103.
643. Eine Hebelsche Kalendergeschichte auf Reisen. 35/36 (1925/26), 104—105.
644. Eine afrikanische Freierprobe. 35/36 (1925/26), 106.
645. E. Lemke †. 35/36 (1925/26), 145—146.

646. Der Besuch im Feenlande, ein chinesisches Märchen. 35/36 (1925/26), 179—180.
647. Zu Goethes Legende vom Hufeisen. 35/36 (1925/26), 180.
648. Zum deutschen Volksliede. 35/36 (1925/26), 181—187: 67. Ein Soldatenliederbuch aus dem Siebenjährigen Kriege. — 68. Abendständchen. — 69. Liebeszuversicht. — 70. Liebesklage. — 71. Gleichmut gegenüber Verleumdung. — 72. Husar und Mädchen. — 73. Nach beendeter Militärzeit. — 74. Am Holderstrauch. — 75. Die Woche des märkischen Bauern.
649. (und C. Schreiner). Eine neue Variante zu Grimms Märchen Nr. 115. 35/36 (1925/26), 190.
650. Zum 70. Geburtstag von Eduard Hahn. 35/36 (1925/26), 228.
651. Schöppenstedter Streiche. 35/36 (1925/26), 271—272.
652. Ein verschollenes Spandauer Lied. 35/36 (1925/26), 272—273.
653. R. Gragger †. 35/36 (1925/26), 301—302.
654. Wo mag denn wohl mein Christian sein? 37/38 (1927/28), 10—16.
655. Nochmals der Bandeltanz. 37/38 (1927/28), 17—18.
656. Nochmals das Sprichwort „Den Hund vor dem Löwen schlagen". 37/38 (1927/28), 19.
657. Zum deutschen Volksliede. 37/38 (1927/28), 91—105: 76. Der Liebe Allgewalt. — 77. Liebe lehrt Zucht und Sitte. — 78a. Erste Werbung. — 78b. Abweisung. — 78c. Der Abgewiesene tröstet sich. — 79. Absage. — 80. Trau, schau, wem. — 81. Ich bleibe dein. — 82. Rätsel für die Hochzeitsgäste. — 83. Nonnenklage. — 84. Es ist der Menschen Weh und Ach so tausendfach. — 85. Ein bäuerliches Liebeslied. — 86. Landsknechtsliebe. — 87. Soldatenlohn. — 88. Pferdediebstahl dreier Landsknechte. — 89. Der Zug ins Hungerland. — 90. Friedrich II. im ersten Schlesischen Kriege (1741).
658. (und A. Englert). Volksschwänke bei Fischart. 37/38 (1927/28), 105—107.
659. (und A. Weidemann und H. Kügler). Das Mädchen am Flusse (ein Volkslied aus dem Südharz). 37/38 (1927/28), 123—125.
660. Zum deutschen Volksliede. 37/38 (1927/28), 224—248: 91. Auf die Einnahme von Magdeburg. — 92. Eines Ehemanns Klage. — 93a. Klage über Geldsucht und Untreue. — 93b. Geld macht alles. — 93c. Kein Geld, kein Gesell. — 93d. Ohne Geld bin ich schabab. — 94. Lügenlied. — 95. Variarum nationum proprietates. — 96. Soldatenlob. — 97. Studentengesang. — 98. Der Student wird Soldat. — 99. Alle Stände vereinigen sich im Himmel. — 100. Reimverse auf die fünf Vokale. — Nachträge und Register zu Nr. 1—100.
661. Eine alte Abbildung des Nobiskrugs. 37/38 (1927/28), 250—256.
662. Adolf Schullerus †. 37/38 (1927/28), 301—302.
663. Pauline Schullerus. 37/38 (1927/28), 302.
664. Nachtrag zu Friedrich Werner, Das irische Märchen vom Meisterdieb Jack the Robber. N. F. 1 (1929), 75.
665. Eine Scherzpredigt aus Franken. N. F. 1 (1929), 180—181.

666. Nachtrag zu Emil Schnippel, Das St. Petersspiel. N. F. 1 (1929), 192—194.
667. Texte zu militärischen Signalen und Märschen. N. F. 2 (1930), 83—92.
668. Hebels „Kannitverstan" in Portorico. N. F. 2 (1930), 273.
669. Eierlesen im 16. Jht. N. F. 3 (1931), 47.
670. Pol de Mont †. N. F. 3 (1931), 100.
671. Wahrheit und Lüge, ein altägyptisches Märchen. N. F. 3 (1931), 172—173.
672. Hebels „Kannitverstan" und seine Vorläufer. N. F. 3 (1931), 173—178.
673. Das Lied von der Hobelbank. N. F. 3 (1931), 178—180.
674. O. Knoop †. N. F. 3 (1931), 212.
675. A. von Löwis of Menar †. N. F. 3 (1931), 212.

LX. Zeitschrift für Volkskunde,

hsg. von Veckenstedt. Leipzig 1888 f.

676. Lieder von einem fliegenden Blatte. 2 (1889), 312—314.
677. Vlämisches Mitfastenlied. 3 (1890), 24 f.

LXI. Zeitschrift für deutsche Wortforschung.

Straßburg 1900 f.

678. Einem den Görgen singen. 1 (1900), 70—72.
679. Nach Sammlungen Reinhold Köhlers. 1 (1900), 267—270.
680. Ich denke wie des Goldschmieds Junge. 11 (1909), 302 f.

D. Literaturberichte und Rezensionen[1].

Alemannia (s. o. I).

681. Th. Hampe, Gedichte vom Hausrat aus dem 15. u. 16. Jht. Straßburg 1899. — P. Heitz, Neujahrswünsche des 15. Jhts. ebd. 1900. — C. Blümlein, Die Floia und andere deutsche maccaronische Gedichte. ebd. 1900 (Drucke und Holzschnitte des 15. u. 16. Jhts. 2—4.) N. F. 2 (1901), Anz. V—X.

Archiv für das Studium der neueren Sprachen (s. o. VI).

682. H. Stiehler, Der Dichter Johann Fischart. 2. Aufl. Dresden 1885. 77 (1887), 461.
683. C. Gaedertz, Zur Kenntnis der altenglischen Bühne. Bremen 1888. 82 (1889), 491—493.
684. H. Brandes, Die jüngere Glosse zum Reinke de Vos. Halle 1891. 87 (1892), 280 f.
685. A. Kippenberg, Robinson in Deutschland. Hannover 1892. 90 (1893), 414—416.

---

[1]) Zur Auswahl der Rezensionen s. o. S. 5.

686. A. Schneider, Spaniens Anteil an der deutschen Literatur des 16. u. 17. Jhts. Straßburg 1898. 103 (1899), 165—168.
687. P. Weber, Die Iweinbilder. Leipzig und Berlin 1901. 112 (1904), 172 f.
688. E. F. Kossmann, Nieuwe Bijdragen. 's-Gravenhage 1915. 134 (1916), 415f.
689. Th. F. Crane, Italian social customs. New Haven 1920. 144 (1922), 128 f.
690. R. Ekholm, Samuel Columbus. Uppsala 1924. 146 (1924), 272.

LXII. Hessische Blätter für Volkskunde,

Leipzig-Gießen 1902 f.

691. P. Nodermann, Folksagorna, en Orientering. Bd. 1 u. 2, 1. Lund 1928/29. 28 (1929), 205 f.

Euphorion (s. o. XIV).

692. F. Spina, Die alttschechische Schelmenzunft „Frantova prava". Prag 1909. 16 (1909), 791 f.

Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft (s. o. XXVII).

693. C. H. Kaulfuß-Diesch, Die Inszenierung des deutschen Dramas an der Wende des 16. u. 17. Jhts. Leipzig 1905. 42 (1906), 276 f.

LXIII. Ungarische Jahrbücher,

Berlin und Leipzig 1921 f.

694. A. v. Löwis, Finnische und estnische Volksmärchen. Jena 1922. 2 (1922) 221.
695. A. Solymossy, Hongaarsche Sagen, Sprookjes en Legenden. Zutphen 1929. 9 (1929), 490 f.

LXIV. Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der germanischen Philologie,

Berlin 1879 f.

696. Abt. 5: Dialekte, 6: Litteraturgeschichte (erschien 1883), 4 (1882).
697. Abt. 5. 6, 5 (1883).
698. Abt. 5. 15: 16. Jahrhundert, 6 (1884).
699. Abt. 10 Mythologie und Volkskunde, 15: 16. Jahrhundert, 7 (1885).
700. Abt. 10. 15, 8 (1886).
701. Abt. 10. 15, 9 (1887).
702. Abt. 10. 15, 10 (1888).
703. Abt. 10. 15, 11 (1889).
704. Abt. 10b. 15, 12 (1890).
705. Abt. 10b. 15, 13 (1891).
706. Abt. 10b. 15, 14 (1892).
707. Abt. 10b. 15, 15 (1893).

708. Abt. 10b. 15, 16 (1894).
709. Abt. 10b. 15, 17 (1895).
710. Abt. 10b. 15, 18 (1896).
711. Abt. 10b. 15 (Redaktion mit Scheel), 19 (1897).
712. Abt. 1. 2b. 9. 16 (Redakion mit Scheel), 20 (1898).
713. Abt. 9. 16, 21 (1899).
714. Abt. 9. 16, 22 (1900).
715. Abt. 9. 16, 23 (1901).
716. Abt. 9. 16, 24 (1902).
717. Abt. 9. 16, 25 (1903).
718. Abt. 9. 16, 26 (1904).
719. Abt. 9. 16, 27 (1905).
720. Abt. 9. 16, 28 (1906).
721. Abt. 9. 16, 29 (1907).
722. Abt. 9. 16, 30 (1908).
723. Abt. 9. 16, 31 (1909).
724. Abt. 9. 16, 32 (1910).
725. Abt. 9. 16, 33 (1911).
726. Abt. 9. 16, 34 (1912).
727. Abt. 9. 16, 35 (1913).
728. Abt. 9. 16, 36 (1914).
729. Abt. 9. 16, 37 (1915).
730. Abt. 9. 16, 38 (1916).
731. Abt. 9. 17, 39—40 (1917/18).
732. Abt. 17. 21a. b. 26, 41 (1919).
733. Abt. 17. 21a. 27, 42 (1920).
734. Abt. 17. 21a, N. F. 1 (1921).
735. Abt. 17. 22a, N. F. 2 (1922).
736. Abt. 17. 22, N. F. 3 (1923).
737. Abt. 17. 22, N. F. 4 (1924).
738. Abt. 17. 22, N. F. 5 (1925).
739. Abt. 17. 22, N. F. 6—7 (1926/27).
740. Abt. 17. 22, N. F. 8 (1928).
741. Abt. 17. 22, N. F. 9 (1929).
742. Abt. 17. 22, N. F. 10 (1930).

LXV. Jahresberichte für die neuere deutsche Literaturgeschichte, Stuttgart 1892 f.

743. Drama des 16. Jhts. (1892). 1 (1890), II, 4.
744. Drama des 16. Jhts. (1893). 2 (1891), II, 4.
745. Stoffgeschichte. 3 (1892), I, 8.
746. Drama. 3 (1892), II, 4.
747. Drama des 17. Jhts. (1894). 3 (1892), III, 4.
748. Stoffgeschichte. 4 (1893), I, 10.
749. Drama (1895). 4 (1893), III, 4.

750. Stoffgeschichte. 5 (1894), I, 11.
751. Drama (1896). 5 (1894), III, 4.
752. Stoffgeschichte. 6 (1895), I, 9.
753. Drama (1897). 6 (1895), III, 4.
754. Stoffgeschichte. 7 (1896), I, 9.
755. Drama (1897). 7 (1896), III, 4.
756. Stoffgeschichte u. vgl. Litgesch. 1921 (1924).
757. dgl. 1922 (1924).
758. dgl. 1923 (1925).
759. dgl. 1924 (1926).
760. dgl. 1925 (1928).
761. dgl. 1926/27 (1930).
762. dgl. 1928 (1931).
763. dgl. 1929 (1932).

Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung (s. o. XXXIII).

764. A. Gerstmann, Eine kurtze Comedien von der Geburt des Herren Christi, hsg. Leipzig o. J. 10 (1885), 76 f.
765. J. P. N. Land, Het Luitboek van Thysius. 1882 f. 12 (1887), 86 f.
766. J. H. Scheltema, Nederlandsche Liederen uit vroegeren Tijd. Leiden 1885. 12 (1887), 87 f.
767. G. Kalff, Trou moet blycken. Groningen 1889. — Elckerlijc, Homulus, Hekastus, Every-man. Leiden 1890. 14 (1889), 28 f.
768. G. Kalff, Geschiedenis der nederlandsche Letterkunde in de 16de Eeuw. Leiden 1889. 15 (1890), 15.

LXVI. Kreuz-Zeitung,
Berlin 1848 f.

769. G. Bötticher, Parzival. Berlin 1885. 1885, 14. Juni, Sonntagsbeilage Nr. 24.

LXVII. Literaturblatt für germanische und romanische Philologie,
Heilbronn 1880 f.

770. R. Guiette, La légende de la sacristine. Paris 1927. 50 (1929), 111.

LXVIII. Deutsche Literaturzeitung,
Berlin 1880 f.

771. L. H. Fischer, Gedichte des Königsberger Dichterkreises. Halle 1883. 1885, 268 f.
772. V. Raber, Sterzinger Spiele, hsg. von O. Zingerle, 1. Bd. Wien 1886. 1886, 1135f.

773. J. E. Wackernell, Die ältesten Passionsspiele in Tirol. Wien 1887. 1887, 1081.
774. A. v. Weilen, Der ägyptische Joseph im Drama des 16. Jhts. Wien 1887. 1887, 1513—1515.
775. P. v. d. Aelst, Heymons Kinder, ed. Pfaff. Freiburg i. Br. 1887. 1888, 716.
776. Ch. Schweitzer, Étude sur la vie et les œuvres de Hans Sachs. Paris 1887. 1890, 631 f.
777. G. Kalff, Geschiedenis der nederlandsche Letterkunde in de 16de Eeuw. Leiden 1889. 1890, 1872 f.
778. A. Baragiola, Canto popolare. Cividale 1891. 1891, 1534.
779. T. Stimmers Comoedia, hsg. v. J. Oeri. Frauenfeld 1891. 1892, 1138 f.
780. Benedikt Gletting, ein Berner Volksdichter des 16. Jhts., hsg. von Th. Odinga. Bern 1891. 1892, 1297.
781. G. Hart, Die Pyramus- und Thisbesage. Passau 1891. 1893, 523 f.
782. K. Engel, Deutsche Puppenkomödien. 11. Bd. Oldenburg 1892. 1893, 679 f.
783. J. Schwering, Zur Geschichte des niederländischen und spanischen Dramas in Deutschland. Münster 1895. 1895, 1295 f.
784. G. F. Straparola, Le piacevoli Notti, ed. G. Rua. Bologna 1889 f.
785. P. Mitzschke, Das Naumburger Hussitenlied. Naumburg 1907. 1908, 1060 f.
786. W. Creizenach, Geschichte des neueren Dramas 2^2. Halle 1916. 1919, 773.
787. P. Alpers, Die alten niederdeutschen Volkslieder. Hamburg 1924. 1926, 370 f.
788. E. Hoffmann-Krayer und H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 1, Liefg. 1. Berlin und Leipzig 1929. 1928, 1405 f.
789. C. Niessen, Das rheinische Puppenspiel. Bonn 1928. 1929, 364 f.
790. J. Koepp, Untersuchungen über das Antwerpener Liederbuch v. J. 1544. Antwerpen 1929. 1929, 2102—2104.
791. A. Meyer, F. W. Lyra und seine „plattdeutschen Briefe“. Osnabrück 1929. 1930, 642.
792. C. von Kraus, Über einige Meisterlieder der Kolmarer Handschrift. München 1929. 1930, 875 f.
793. O. Thulin, Johannes der Täufer im geistigen Schauspiel des Mittelalters und der Reformationszeit. Leipzig 1930. 1930, 982—984.
794. C. Brouwer, Das Volkslied in Deutschland, Frankreich, Belgien und Holland. Groningen-Haag 1930. 1930, 1174 f.

LXIX. Orientalische Literaturzeitung,

Berlin 1898 f.

795. C. Hooykaas, Tantri, de middeljavaansche Pañcatantra-Bewerking. Leiden 1929. 1931, 266 f.

LXX. Mitteilungen aus der historischen Literatur,
Berlin 1873 f.

796. Zs. der histor. Ges. für Posen I (Jonas, Handwerkerspiel). 14 (1886), 187—190.

Altpreußische Monatsschrift (s. o. LI).

797. H. Frischbier, Hundert ostpreußische Volkslieder, hsg. von J. Sembrzycki. Leipzig 1893. 31 (1897), 685—691.

LXXI. Neue philologische Rundschau,
Bremen 1886 f.

798. Comoediae Horatianae tres, ed. R. Jahnke. Leipzig 1891. 1892 (24), 373 f.

LXXII. Tägliche Rundschau,
Berlin 1881 f.

799. H. Lessmann, Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage. Berlin 1922. 1922, 4. Sept., Unterhaltungsbeilage Nr. 184, S. 501.

LXXIII. Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte,
Berlin 1901 f.

800. G. Liebau, König Eduard III. und die Gräfin von Salisbury. Berlin 1900. 1 (1901), 134—136.

LXXIV. Teuthonista,
Zeitschrift für deutsche Dialektforschung und Sprachgeschichte,
Bonn 1924 f.

801. J. E. Rabe, Kaspar Putschenelle, 2. Aufl. Hamburg 1924. 1 (1925), 250.
802. J. Müller, Sagen aus Uri. — G. Züricher, Kinderlieder aus der deutschen Schweiz. Basel 1926. 4 (1928), 178 f.

LXXV. Wochenschrift für klassische Philologie,
Berlin 1884 f.

803. M. Herrmann, Albrecht v. Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus. Berlin 1893. 1891, 1007 f.

Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte (s. o. LVI).

804. M. Lidzbarski, Die neu-aramäischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin, in Auswahl hsg. Weimar 1894. 13 (1900), 231 f.
805. B. Golz, Pfalzgräfin Genovefa in der deutschen Dichtung. Leipzig 1897. 13 (1900), 410 f.

LXXVI. Zeitschrift des Museum Ferdinandeum für Tirol und Vorarlberg,

Innsbruck 1835.

806. Oswalds von Wolkenstein Gedichte, hsg. von J. Schatz, 2. Ausg. Göttingen 1904. 50 (1906), 575.

Zeitschrift für deutsche Philologie (s. o. LVIII).

807. C. Müller, Beiträge zum Leben und Dichten D. C. von Lohensteins. Breslau 1882. 15 (1883), 502 f.
808. K. Kinzel, Zwei Rezensionen der Vita Alexandri Magni. Berlin 1884. 17 (1885), 238—242.
809. F. v. Westenholz, Die Griseldis-Sage in der Literaturgeschichte. Heidelberg 1888. 21 (1889), 472.
810. S. Birket Smith, Tobiae komedie et dansk skuespil fra tiden omkring 1600. København 1887. — Comoedia de Mundo et Paupere. ebd. 1888. 21 (1889), 477—486.
811. F. Nicolai, Kleyner feyner Almanach, hsg. von G. Ellinger. Berlin 1888. 22 (1890), 381—383.
812. Nic. Peuckers wolklingende Paucke und drei Singspiele Chr. Reuters, hsg. von G. Ellinger. Berlin 1888. 24 (1892), 135 f.
813. C. Reuling, Die komische Figur in den wichtigsten deutschen Dramen bis zum Ende des 17. Jhts. Stuttgart 1890. 25 (1893), 563—565.
814. S. Birket Smith, Hegelund's Susanna og Columnia. København 1888—1890. 26 (1894), 134—137.
815. S. Birket Smith, N. Manuels Satire om den syge Messe. København 1893. 28 (1896), 399 f.
816. R. Wolkan, Das deutsche Kirchenlied der böhmischen Brüder im 16. Jht. Prag 1891. 28 (1896), 401 f.
817. K. Richter, Der deutsche S. Christoph. Berlin 1896. 33 (1901), 269 bis 272.
818. A. Köster, Die Meistersingerbühne des 16. Jhts. Halle 1920. 50 (1925), 292 f.

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (s. o. LIX).

819. Hans Sachs-Forschungen, hsg. von A. L. Stiefel. Nürnberg (1894). 5 (1895), 464 f.
820. F. M. Böhme, Volkstümliche Lieder der Deutschen. Leipzig 1895. 6 (1896), 104—106.
821. Pol de Mont en Alfons de Cock, Dit zijn Vlaamsche Wonder-Sprookjes. Gent 1896. 6 (1896), 223—225.
822. P. Arfert, Das Motiv von der unterschobenen Braut in der internationalen Erzählungsliteratur. Schwerin 1897. 7 (1897), 215f.
823. J. Bols, Honderd oude vlaamsche liederen. Namen 1897. 7 (1897), 331 f.

824. Ludwig Salvator (Erzh.), Märchen aus Mallorca. Rondayes de Mallorca. Würzburg 1895. 7 (1897), 451f.
825. A. M. Alcover, Aplech de rondayes mallorquines, T. 1—2. Palma 1896/97. 7 (1897), 452 f. (vgl. 8, 351).
826. B. Lázár, Über das Fortunatus-Märchen. Leipzig 1897. 8 (1898), 232 f.
827. H. Pedersen, Zur albanesischen Volkskunde. Kopenhagen 1898. 8 (1898), 352 f.
828. P. de Mont en A. de Cock, Dit zijn Vlaamsche Vertelsels uit den Volksmond. Gent 1898. 8 (1898), 463—466.
829. C. Grisanti, Usi, credenze, proverbi e raconti. Palermo 1899. 10 (1900), 106 f.
830. F. Vogt, Die Schlesischen Weihnachtsspiele. Leipzig 1901. 11 (1901), 96 f.
831. O. Kallas, Achtzig Märchen der Ljutziner Esten. Dorpat 1900. 11 (1901), 98—100.
832. Hoffmann von Fallersleben, Unsere volkstümlichen Lieder, hsg. von K. H. Prahl. Leipzig 1900. 11 (1901), 102—104.
833. A. Kippenberg, Die Sage vom Herzog von Luxemburg. Leipzig 1901. 12 (1902), 117 f.
834. E. Grigorovitza, Libussa in der deutschen Literatur. Berlin 1901. 12 (1902), 118 f.
835. O. Dähnhardt, Heimatklänge aus deutschen Gauen, 2. und 3. Bd. Leipzig 1902. 12 (1902), 244.
836. A. Andrae, Hausinschriften aus Holland. Emden und Borkum 1902. 12 (1902), 244.
837. G. Ulrich, Opera nuova e da ridere o Grillo medico. Livorno 1901. 12 (1902), 246.
838. W. Lederbogen, Kameruner Märchen. Berlin 1902. 12 (1902), 246.
839. A. Schaer, Die altdeutschen Fechter und Spielleute. Straßburg 1901. 12 (1902), 369 f.
840. A. Orain, Contes de l'Ille-et-Vilaine. Paris 1901. 12 (1902), 372.
841. F. van Duyse, Het oude nederlandsche Lied, Liefg. 1—11. Antwerpen 1900/02. 12 (1902), 373 f.
842. A. de Cock en Is. Teirlinck, Kinderspel en Kinderlust in Zuid-Nederland, 1. Teil. Gent 1902. 12 (1902), 374 f.
843. E. Cosquin, La légende du page de Sainte Élisabeth de Portugal. Paris 1903. 13 (1903), 107 f.
844. F. Heinemann, Tell-Ikonographie. Leipzig 1902. 13 (1903), 110 f.
845. K. Reiser, Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäus. Kempten 1902. 13 (1903), 111.
846. J. Ulrich, Italienische Volksromanzen. Leipzig 1902. 13 (1903), 117.
847. M. L. Becker, Der Tanz. Leipzig 1901. 13 (1903), 120 f.
848. G. Pitrè, Curiosità di usi popolari. Catania 1902. 13 (1903), 123.
849. A. Haas, Rügensche Sagen und Märchen. Stettin 1903. 13 (1903), 467.

850. A. Le Braz, La légende de la mort chez les Bretons armoricains. Nouvelle édition par G. Dottin. Paris 1902. 13 (1903), 469 f.
851. Neuere Märchenliteratur. 14 (1904), 244—248.
852. A. de Cock en Is. Teirlinck, Kinderspel en kinderlust in Zuid-Nederland, 2./3. Teil. Gent 1903. 14 (1904), 254.
853. G. Doncieux, Le romancéro populaire de la France. Paris 1904. 14 (1904), 356 f.
854. T. J. Bezemer, Volksdichtung aus Indonesien. Haag 1904. 14 (1904), 357 f.
855. C. Nyrop, Nogle Gewohnheiter. København 1904. 14 (1904), 470 f.
856. V. Kehrein, Die zwölf Monate des Jahres im Lichte der Kulturgeschichte. Paderborn 1904. 15 (1905), 127.
857. Neuere Märchenliteratur. 15 (1905), 226—230.
858. R. Andree, Votive und Weihgaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. Braunschweig 1904. 15 (1905), 233 f.
859. A. de Cock en Is. Teirlinck, Kinderspel en kinderlust in Zuid-Nederland, 4. Teil. Gent 1904. 15 (1905), 237.
860. P. H. van Moerkerken jr., De satire in de nederlandsche kunst der middeleeuwen. Amsterdam 1904. 15 (1905), 238.
861. G. Pitrè, Studi di leggende popolari in Sicilia e nuova raccolta di leggende siciliane. Torino 1904. 15 (1905), 238 f.
862. Neuere Arbeiten über das deutsche Volkslied. 15 (1905), 350—356.
863. P. Sébillot, Le folk-lore de France, Tome 1. Paris 1904. 15 (1905), 362 f.
864. A. Yermoloff, Die landwirtschaftliche Volksweisheit in Sprichwörtern, Redensarten und Wetterregeln, 1. Band. Leipzig 1905. 15 (1905), 458 f.
865. O. Hackman, Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung. Helsingfors 1904. 15 (1905), 460 f.
866. F. van Duyse, Het oude nederlandsche Lied, Lief. 12—29. Antwerpen 1902/04. 15 (1905), 464 f.
867. E. Kück, Das alte Bauernleben in der Lüneburger Heide. Leipzig 1906. 16 (1906), 116 f.
868. C. Schumann, Lübecker Spiel- und Rätselbuch. Lübeck 1905. 16 (1906), 117.
869. R. Ghesquiere, 300 Spelen met Zang. Gent 1905. 16 (1906), 117.
870. P. Sébillot, Le folk-lore de France, Tome II. Paris 1905. 16 (1906), 118.
871. J. Zeitler, Deutsche Liebesbriefe aus neun Jahrhunderten. Leipzig 1905. 16 (1906), 119.
872. A. John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen. Prag 1905. 16 (1906), 125 f.
873. A. de Cock, Spreekwoorden en Zegswijsen. Gent 1905. 16 (1906), 238 f.
874. L. Lambert, Chants et chansons populaires du Languedoc, 1—2. Paris und Leipzig 1906. 16 (1906), 245.

875. H. F. Feilberg, Bro-brille-legen, en sammenlignende studie. Stockholm 1905. 16 (1906), 358 f.
876. J. Meier, Kunstlied und Volkslied in Deutschland. — Kunstlieder im Volksmunde. Halle 1906. 16 (1906), 364 f.
877. Neuere Märchenliteratur. 16 (1906), 444—460.
878. H. F. Feilberg, Jul, 1./2. Bd. København 1904. 17 (1907), 115 f.
879. P. Sébillot, Le folk-lore de France, Tome III. Paris 1906. 17 (1907), 121 f.
880. Neuere Arbeiten über das deutsche Volkslied. 17 (1907), 203—210.
881. A. d'Ancona, La poesia popolare Italiana, 2. Ed. Livorno 1906. 17 (1907), 242 f.
882. E. M. Kronfeld, Der Weihnachtsbaum. Oldenburg und Leipzig 1906. 17 (1907), 243 f.
883. F. Pfaff, Volkskunde im Breisgau. Freiburg 1906. 17 (1907), 244.
884. Neuere Märchenliteratur. 17 (1907), 329—342.
885. G. Jacob, Geschichte des Schattentheaters. Berlin 1907. 17 (1907), 354 f.
886. L. Maeterlinck, Le genre satirique dans la peinture flamande, 2. Ed. Brüssel 1907. 17 (1907), 355 f.
887. M. Longworth Dames, Popular poetry of the Baloches, Vol. 1—2. London 1907. 17 (1907), 465—467.
888. P. Sébillot, Le folk-lore de France, Tome IV. Paris 1907. 18 (1908), 118 f.
889. E. Diederichs, Deutsches Leben der Vergangenheit in Bildern, Bd. 1 und 2. Jena 1908. 18 (1908), 119 f., 468 f.
890. O. Dähnhardt, Natursagen, Bd. 1. Leipzig und Berlin 1907. 18 (1908), 224 f.
891. W. Fehse, Der Ursprung der Totentänze. Halle 1907. 18 (1908), 232.
892. F. Söhns, Unsere Pflanzen, 4. Aufl. Leipzig 1907. 18 (1908), 234.
893. W. Lüpkes, Ostfriesische Volkskunde. Emden 1908. 18 (1908), 344.
894. A. Ive, Canti popolari velletrani. Rom 1907. 18 (1908), 344 f.
895. Neuere Märchenliteratur. 18 (1908), 450—461.
896. F. Kluge, Bunte Blätter. Freiburg 1908. 18 (1908), 467 f.
897. P. Sébillot, Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins. Paris 1908. 18 (1908), 469 f.
898. F. Pradel, Griechische und süditalienische Gebete. Gießen 1907. 18 (1908), 470.
899. W. Keller, Das toskanische Volkslied. Basel 1908. 18 (1908), 472.
900. H. Lemcke, Der hochdeutsche Eulenspiegel. Bonn 1908. 18 (1908), 472.
901. R. Heidrich, Christnachtsfeier und Christnachtsgesänge in der evangelischen Kirche. Göttingen 1907. 19 (1909), 122.
902. Neuere Arbeiten über das deutsche Volkslied. 19 (1909), 219—234.
903. W. Uhl, Winilod, 1. Bd. Leipzig 1908. 19 (1909), 236 f.
904. E. Kück und H. Sohnrey, Feste und Spiele des deutschen Landvolks. Berlin 1909. 19 (1909), 238.

905. E. K. Blümml, Beiträge zur deutschen Volksdichtung. Wien 1908. 19 (1909), 238 f.
906. K. Heldmann, Mittelalterliche Volksspiele in den thüringisch-sächsischen Landen. Halle 1908. 19 (1909), 241.
907. Joh. Praetorius, Geschichten von Rübezahl, hsg. von P. Ernst, Leipzig 1908. 19 (1909), 242.
908. R. Reichhardt, Die deutschen Feste in Sitte und Brauch. Jena 1908. 19 (1909), 243.
909. G. Heeger und W. Wüst, Volkslieder aus der Rheinpfalz, Bd. 1. Kaiserslautern 1909. 19 (1909), 354.
910. K. Knortz, Der menschliche Körper in Sage, Brauch und Sprichwort. Würzburg 1909. 19 (1909), 356.
911. Neuere Märchenliteratur. 19 (1909), 458—462.
912. J. Endt, Sagen und Schwänke aus dem Erzgebirge. Prag 1909. 19 (1909), 465.
913. L. v. Hörmann, Tiroler Volksleben. Stuttgart 1909. 19 (1909), 465.
914. K. Künstle, Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz. Freiburg 1908. 19 (1909), 466.
915. V. J. Mansikka, Über russische Zauberformeln. Helsingfors 1909. 19 (1909), 467.
916. Kr. Nyrop, Fortids sagn og sange, 3—5. København 1908/09. 19 (1909), 468.
917. L. Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg, 2. Aufl., hsg. von K. Willoh. Oldenburg 1909. 19 (1909), 470.
918. K. Stuhl, Das römische Arvallied. Würzburg 1909. 19 (1909), 470.
919. L. de Wolf, Volkskundige boekenschouw, Bibliographia folklorica periodica 1908. Brügge 1909. 19 (1909), 471.
920. Neuere Märchenliteratur. 20 (1910), 91—100.
921. J. K. Albers, Festpostille und Festchronik, 2. Aufl. Stuttgart 1907. 20 (1910), 118.
922. A. Freybe, Das memento mori in deutscher Sitte. Gotha 1909. 20 (1910), 118.
923. E. Friedrich, Die Magie im französischen Theater des 16. und 17. Jhts. Leipzig 1908. 20 (1910), 119.
924. H. W. Heuvel, Volksgeloof en volksleven. Zutphen 1909. 20 (1910), 119 f.
925. R. Magnanelli, Canti narrativi del popolo italiano, Parte 1. Roma 1909. 20 (1910), 121.
926. K. de Wyl, Rübezahl-Forschungen. Breslau 1909. 20 (1910), 125.
927. K. Bücher, Arbeit und Rhythmus, 4. Aufl. Leipzig und Berlin 1909. 20 (1910), 232.
928. H. Kehrer, Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst. Leipzig 1908. 20 (1910), 232 f.
929. K. Knortz, Die Insekten in Sage, Sitte und Literatur. Annaberg 1910. 20 (1910), 233.

930. L. Maeterlinck, Le genre satirique, fantastique et licencieux dans la sculpture flamande et wallonne. Paris 1910. 20 (1910), 233 f.
931. A. Schullerus, Siebenbürgisch-sächsisches Wörterbuch, 1.—3. Lief. Straßburg 1908/10. 20 (1910), 234 f.
932. Neuere Sagenliteratur. 20 (1910), 329—332.
933. E. H. van Heurck et G. J. Boekenoogen, Histoire de l'imagerie populaire flamande. Brüssel 1910. 20 (1910), 342 f.
934. J. Hurt, Setukeste laulud: Setukesian songs, the old folksongs of the Esthonians in the government Pskov, 1—3. Helsingfors 1904/07. 20 (1910), 345.
935. G. Queri, Der älteste Text des Oberammergauer Passionsspieles. Oberammergau 1910. 20 (1910), 347.
936. Neuere Arbeiten über das deutsche Volkslied. 20 (1910), 404—411.
937. E. Bernhöft, Das Lied vom hörnenen Sigfrid. Rostock 1910. 20 (1910), 444.
938. J. Folkers, Zur Stilkritik der deutschen Volkssage. Kiel 1910. 20 (1910), 445.
939. O. Mausser, Text des Oberammergauer Passions-Spiels. München 1910. 20 (1910), 446.
940. Cl. Servettaz, Chants et chansons de la Savoie. Paris 1910. 20 (1910), 448.
941. J. L. Weston, The legend of Sir Perceval, Vol. 2. London 1909. 20 (1910), 448.
942. A. de Cock, Spreekwoorden en zegswijzen over de vrouwen. Gent 1911. 21 (1911), 102.
943. J. Leite de Vasconcellos, Ensaios ethnographicos, Vol. 4. Lissabon 1910. 21 (1911), 104.
944. Neuere Märchenliteratur. 21 (1911), 180—198.
945. G. J. Boekenoogen, Die Evangelien van den Spinrocke. 's-Gravenhage 1910. 21 (1911), 217.
946. V. Junk, Tannhäuser in Sage und Dichtung. München 1911. 21 (1911), 217.
947. R. Kühnau, Schlesische Sagen, Bd. 2. Leipzig 1911. 21 (1911), 218.
948. A. Wesselski, Die Schwänke und Schnurren des Pfarrers Arlotto. Berlin 1910. 21 (1911), 308 f.
949. A. de Cock en Is. Teirlinck, Brabantsch Sagenboek, 2. Deel. Gent 1911. 21 (1911), 310 f.
950. J. Goldziher, Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910. 21 (1911), 311.
951. T. Norlind, Studier i svensk folklore. Lund 1911. 22 (1912), 101.
952. De Beaurepaire-Froment, Bibliographie des chants populaires français, 3. Ed. Paris 1910. 22 (1922), 106.
953. P.-Y. Sébillot, La Bretagne pittoresque et légendaire. Paris 1911. 22 (1912), 107.
954. K. v. Spiess, Der Mythos als Grundlage der Bauernkunst. Wiener-Neustadt 1911. 22 (1912), 107 f.

955. J. E. Rabe, Kasper Putschenelle. Hamburg 1912. 22 (1912), 214.
956. A. van Gennep, Religions, mœurs et légendes, 3. Série. Paris 1911. 22 (1912), 215.
957. H. Hoffmann, Zur Volkskunde des Jülicher Landes, 1. Eschweiler 1911. 22 (1912), 332.
958. A. Jungbauer, Das Weihnachtsspiel des Böhmerwaldes. Prag 1911. 22 (1912), 332.
959. Neue Sammlungen von Volkstänzen. 22 (1912), 407—408.
960. Th. Ibing, Das Verhältnis des Dichters Frhr. J. v. Eichendorff zu Volksbrauch, Aberglaube, Sage und Märchen. Bonn 1912. 22 (1912), 437.
961. T. Norlind, Svenska allmogens lif, 1.—10. Heft. Stockholm 1912. 22 (1912), 439.
962. V. v. Zuccalmaglio, Werke 1, Teil 1: Sagen der Länder Jülich, Cleve, Berg, Mark usw., neu hsg. von R. Roth. Solingen 1912. 22 (1912), 440.
963. A. de Cock en Is. Teirlinck, Brabantsch Sagenboek, 3. Deel. Gent 1912. 23 (1913), 108.
964. O. Koenig, Ein Sagenkranz aus dem Waldecker Land. Corbach 1911. 23 (1913), 110.
965. E. Sidney Hartland, Primitive paternity, Vol. 1—2. London 1909. 23 (1913), 209.
966. R. Kühnau, Schlesische Sagen, Bd. 3—4. Leipzig 1913. 23 (1913), 210—212.
967. H. F. Wirth, Der Untergang des Niederländischen Volksliedes. Haag 1911. 23 (1913), 212.
968. D. F. Scheurleer, Nederlandsche Liedboeken. 's-Gravenhage 1912. 23 (1913), 212 f.
969. F. Arnaudin, Chants populaires de la Grande-Lande, Tome 1. Paris 1912. 23 (1913), 215.
970. A. de Croze, La chanson populaire de l'île de Corse. Paris 1911. 23 (1913), 216.
971. A. Haas, Pommersche Sagen. Berlin-Friedenau 1912. 23 (1913), 216 f.
972. H. Ploss, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 3. Aufl., hsg. von B. Renz, 1.—2. Bd. Leipzig 1911/12. 23 (1913), 220.
973. F. Brietzmann, Die böse Frau in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin 1912. 23 (1913), 332.
974. T. Norlind, Svenska allmogens lif. Stockholm 1912. 23 (1913), 334 f.
975. A. Hilka und W. Söderhjelm, Vergleichendes zu den mittelalterlichen Frauengeschichten. Helsingfors 1913. 23 (1913), 431.
976. O. Knoop, Sagen der Provinz Posen. Berlin-Friedenau 1913. 23 (1913), 431.
977. F. Schwarz, A Soproni német gyermekdal (Das Oldenburger Kinderlied). Budapest 1913. 23 (1913), 433.

978. J. Vicuña Cifuentes, Romances populares y vulgares. Barcelona 1912. 24 (1914), 105.
979. G. Graber, Sagen aus Kärnten. Leipzig 1914. 24 (1914), 327 f.
980. A. Aarne, Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung. Übersicht der Märchenliteratur. Die Tiere auf der Wanderschaft. Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau (FF Communications 11, 13—15). Hamina 1913/14. 24 (1914), 330—332.
981. E. Lemke, Asphodelos und anderes aus Natur- und Volkskunde, 1. Teil. Allenstein 1914. 24 (1914), 335.
982. S. Debenedetti, Il Sollazzo e il Saporetto con altre rime di Simone Prudenzani d'Orvieto. Turin 1913. 24 (1914), 431 f.
983. J. Klapper, Erzählungen des Mittelalters. Breslau 1914. 24 (1914), 432 f.
984. G. Bergsträsser, Neuaramäische Märchen. Leipzig 1915. 25 (1915), 425 f.
985. R. Th. Christiansen, Die finnischen und nordischen Varianten des zweiten Merseburger Spruches. Hamina 1915. 25 (1915), 430.
986. E. Consentius, Meister Johann Dietz. Ebenhausen 1915. 25 (1915), 430 f.
987. K. Haller, Volksmärchen aus Österreich. Wien-Stuttgart-Leipzig 1915. 25 (1915), 431.
988. F. Jöde, Ringel-Rangel Rosen. Leipzig und Berlin 1913. 25 (1915), 432.
989. E. M. Kronfeld, Der Krieg im Aberglauben und Volksglauben. München 1915. 25 (1915), 432.
990. E. Kück, Wetterglaube in der Lüneburger Heide. Hamburg 1915. 25 (1915), 432 f.
991. Th. Preuß, Tiersagen, Märchen und Legenden in Westpreußen gesammelt. Danzig 1912. 25 (1915), 433 f.
992. H. Scheu und A. Kurschat, Pasakos apie pankščius (Žemaitische Tierfabeln). Heidelberg 1913. 25 (1915), 435.
993. E. T. Kristensen, Danske Folkegaader. Mindebo 1914. 26 (1916), 101 f.
994. H. Abel, Eine Erzählung im Dialekt von Ermenne (Nubien). Leipzig 1913. 26 (1916), 107.
995. A. Haas, Rügensche Sagen und Märchen, 4. Aufl. Stettin 1912. 26 (1916), 108.
996. J. Schrameck, Der Böhmerwaldbauer. Prag 1915. 26 (1916), 212 f.
997. R. Gragger, Ungarisches zu Goethes Legende vom Hufeisen. 26 (1916), 215.
998. B. Gutmann, Volksbuch der Wadschagga. Leipzig 1914. 26 (1916), 215.
999. E. Ke., Skeppet, som gick över vatten och land, hsg. von O. Lindskoug. Lund 1915. 26 (1916), 217.

1000. C. Kläsi, Der malaiische Reineke Fuchs. Frauenfeld 1912. 26 (1916), 217.
1001. J. Lewalter und G. Schläger, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel. Kassel 1911/14. 26 (1916), 218 f.
1002. Ph. Stauff, Märchendeutungen. Berlin 1914. 26 (1916), 220.
1003. L. Foulet, Le roman de Renard. Paris 1914. 26 (1916), 400 f.
1004. M. J. bin Gorion (Berdyczewski), Der Born Judas, 1. Bd. Leipzig 1916. 26 (1916), 401 f.
1005. G. Jungbauer, Bibliographie des deutschen Volksliedes in Böhmen. Prag 1913. 26 (1916), 402.
1006. F. Günther, Die schlesische Volksliedforschung. Breslau 1916. 26 (1916), 403.
1007. D. F. Scheurleer, Van varen en van vechten. 's-Gravenhage 1914. 26 (1916), 404 f.
1008. G. Schoepperle, Tristan and Isolt. Frankfurt und London 1913. 26 (1916), 405 f.
1009. E. Bischoff, Wörterbuch der wichtigsten Geheim- und Berufssprachen. Leipzig o. J. 26 (1916), 408.
1010. J. R. Bünker, Volksschauspiele aus Obersteiermark. Wien 1915. 26 (1916), 408 f.
1011. E. K. Fischer, Zur Stoff- und Formengeschichte des neueren Volksliedes. Straßburg 1916. 26 (1916), 411.
1012. Klabund (A. Henschke), Das deutsche Soldatenlied. München 1916. 26 (1916), 414.
1013. P. Lang, Schnurren und Schwänke aus Bayern. Würzburg 1916. 26 (1916), 415.
1014. O. Meisinger, Gloria Viktoria! Dortmund 1915. 26 (1916), 417.
1015. O. Menghin, Kriegs-Vaterunser und Verwandtes. München 1916. 26 (1916), 417.
1016. J. J. Meyer, Isoldes Gottesurteil in seiner erotischen Bedeutung. Berlin 1914. 26 (1916), 417.
1017. J. W. P. Drost, Het nederlandsch kinderspel voor de 17. eeuw. 's-Gravenhage 1914. 27 (1917), 90.
1018. I. Schrijnen, Nederlandsche Volkskunde, 1.—2. Deel. Zutphen 1915/16. 27 (1917), 170.
1019. A. Eliasberg, Sagen polnischer Juden. München 1916. 27 (1917), 175.
1020. M. Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Leipzig 1910. 27 (1917), 175.
1021. A. v. Löwis of Menar, Märchen und Sagen. Charlottenburg 1916. 27 (1917), 176.
1022. F. Peterlechner, Stille Nacht, heilige Nacht. Linz 1917. 27 (1917), 177.
1023. E. Rosenmüller, Das Volkslied: Es waren zwei Königskinder. Dresden 1917. 27 (1917), 178.

1024. J. Thirring-Waisbecker, Volkslieder der Heanzen. Wien 1916. 27 (1917), 180.
1025. K. Weichberger, Die Planeten-Quadrille. Bremen 1917. 27 (1917), 181 f.
1026. J. Meier, Volksliedstudien. Straßburg 1917. 27 (1917), 267 f.
1027. W. Ahrens, Altes und Neues aus der Unterhaltungsmathematik. Berlin 1918. 27 (1917), 269.
1028. G. Goyert und K. Wolter, Vlämische Sagen und Volksmärchen. Jena 1917. 27 (1917), 270.
1029. G. O. Hyltén-Cavallius och G. Stephens, Svenska Folksagor, 1.—2. Delen. Stockholm 1915/16. 27 (1917), 271.
1030. K. Janson, Framande eventyr som taletekster. Kristiania-København 1916. 27 (1917), 272.
1031. J. Meier, Das deutsche Soldatenlied im Felde. Straßburg 1916. 27 (1917), 273.
1032. R. Petsch, Das deutsche Volksrätsel. Straßburg 1917. 27 (1917), 273 f.
1033. M. Ramondt, Karel ende Elegast oorspronkelijk. Utrecht 1917. 27 (1917), 274.
1034. F. Settegast, Das Polyphemmärchen in altfranzösischen Gedichten. Leipzig 1917. 27 (1917), 275 f.
1035. A. Aarne, Schwänke über schwerhörige Menschen. Hamina 1914. 28 (1918), 148 f.
1036. A. de Cock, Volkssage, Volksgeloof en Volksgebruik. Antwerpen 1918. 28 (1918), 150 f.
1037. A. Christensen, Contes persans en langue populaire. København 1918. 28 (1918), 151.
1038. M. Eberle, Die Bacqueville-Legende. Bern 1917. 28 (1918), 152.
1039. M. Gmür, Schweizerische Bauernmarken und Holzurkunden. Bern 1917. 28 (1918), 152.
1040. W. Keller, Die schönsten Novellen der Renaissance. Zürich 1918. 28 (1918), 154.
1041. A. Rossat, Les chansons populaires recueillies dans la Suisse romande, Tome 1. — La chanson populaire dans la Suisse romande. Basel 1917. 29 (1919), 61 f.
1042. A. Aarne, Vergleichende Rätselforschungen, 1. Helsinki 1918. 29 (1919), 66.
1043. M. Friedlaender, Zuccalmaglio und das Volkslied. Leipzig 1918. 29 (1919), 68.
1044. M. J. bin Gorion (Berdyczewski), Der Born Judas, 2./3. Bd. Leipzig 1917/18. 29 (1919), 69.
1045. J. Jegerlehner, Blümlisalp. Basel 1917. 29 (1919), 72.
1046. G. L. Leszyński, Hikayat. Persische Schnurren. Berlin 1918. 29 (1919), 73 f.
1047. T. Norlind, Skattsägner. Lund 1918. 29 (1919), 74.
1048. A. Olrik, Danske sagn og æventyr fra folkemunde, 1—2. København 1913/18. 29 (1919), 75.

1049. K. Plenzat, Der Liederschrein. Leipzig 1918. 29 (1919), 75.
1050. H. Gunkel, Das Märchen im Alten Testament. 30/32 (1920/22), 22 f.
1051. A. Altrichter, Sagen aus der Iglauer Sprachinsel. Iglau 1920. 30/32 (1920/22), 27.
1052. B. Claussen, Rostocker Niederdeutsches Liederbuch vom Jahr 1478. Rostock 1919. 30/32 (1920/22), 28 f.
1053. A. Dirr, Kaukasische Märchen. Jena 1920. 30/32 (1920/22), 29 f.
1054. E. Handtmann, Potsdamer Sagen und Märchen. Potsdam o. J. 30/32 (1920/22), 30.
1055. O. Hauser, Ägyptische Märchen und Mären. — Albanische Volkslieder. — Rumänische Märchen. Weimar 1917/18. 30/32 (1920/22), 31.
1056. H. Lohre, Märkische Sagen. Leipzig 1921. 30/32 (1920/22), 34.
1057. K. Mautner, Alte Lieder und Weisen aus dem Steyermärkischen Salzkammergute. Wien 1919. 30/32 (1920/22), 34 f.
1058. G. Stendal, Die Heimathymnen der preußischen Provinzen. Heidelberg 1919. 30/32 (1920/22), 41.
1059. K. Wehrhan, Die deutschen Sagen des Mittelalters, 1—2. München 1919—20. 30/32 (1920/22), 42.
1060. F. Zillmann, Zur Stoff- und Forschungsgeschichte des Volksliedes „Es wollt ein Jäger jagen". Berlin 1920. 30/32 (1920/22), 44.
1061. W. Aly, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot. Göttingen 1921. 30/32 (1920/22), 80.
1062. W. A. Berendsohn, Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Hamburg 1922. 30/32 (1920/22), 81.
1063. J. Cohen, Nederlandsche Sagen en Legenden, tweede Bundel. Zutphen 1919. 30/32 (1920/22), 84.
1064. L. Frobenius, Volksmärchen der Kabylen, Bd. 1 und 3. Jena 1921. 30/32 (1920/22), 86 f.
1065. M. J. bin Gorion (Berdyczewski), Der Born Judas, 4. Bd. Leipzig 1921. 30/32 (1920/22), 88.
1066. O. Hackman, Finlands svenska Folkdiktning I A, 1—2. Helsingfors 1917. 30/32 (1920/22), 89.
1067. A. Allardt, Finlands svenska Folkdiktning I B, 1—2. Helsingfors 1917. 30/32 (1920/22), 89 f.
1068. J. Hertel, Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung. Leipzig 1914. 30/32 (1920/22), 91.
1069. J. Hertel, Indische Märchen. Jena 1919. 30/32 (1920/22), 91 f.
1070. J. Hertel, Kātharatnākara, das Märchenmeer, eine Sammlung indischer Erzählungen von Hemavijaya, Bd. 1 und 2. München 1920. 30/32 (1920/22), 92.
1071. H. Kügler, Hohenzollernsagen. Leipzig 1922. 30/32 (1920/22), 94 f.
1072. R. Müller-Freienfels, Psychologie des deutschen Menschen. München 1922. 30/32 (1920/22), 97.
1073. J. Olšvanger, Rosinkess mit Mandlen. Basel 1920. 30/32 (1920/22), 99 f.

1074. F. Seiler, Die Entwicklung der deutschen Kultur im Spiegel des deutschen Lehnwortes, 5. Bd., 1. Teil. Halle 1921. 30/32 (1920/22), 102 f.
1075. Chr. L. Wucke, Sagen der mittleren Werra, 3. Aufl., hsg. von H. Ullrich. Eisenach 1921. 30/32 (1920/22), 107.
1076. F. Seiler, Deutsche Sprichwörterkunde. München 1922. 30/32 (1920/22), 168 f.
1077. F. Gernot, Die Märchensammlung der Brüder Grimm. Graz 1918. 30/32 (1920/22), 173.
1078. M. J. bin Gorion (Berdyczewski), Der Born Judas, 5. Bd. Leipzig 1922. 30/32 (1920/22), 173.
1079. W. Stapel, Fünfundfünfzig vergessene Grimmsche Märchen. Hamburg 1922. 30/32 (1920/22), 174.
1080. H. Lessmann, Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage. Berlin 1922. 30/32 (1920/22), 176.
1081. Neue Sammlungen von Volkstänzen. 33/34 (1923/24), 40.
1082. W. Anderson, Kaiser und Abt, die Geschichte eines Schwanks. Helsinki 1923. 33/34 (1923/24), 42.
1083. A. Christensen, Les sots dans la tradition populaire des Persans. 1922. 33/34 (1923/24), 44.
1084. R. Th. Christiansen, Öen med de fem berg. Kristiania 1922. 33/34 (1923/24), 44.
1085. F. Feldigl, Denkmäler der Oberammergauer Passionsliteratur. Oberammergau 1922. 33/34 (1923/24), 45 f.
1086. L. Frobenius, Atlantis, Bd. 2: Volksmärchen der Kabylen, 2. Bd. — Bd. 6: Spielmannsgeschichten der Sahel. — Bd. 8: Erzählungen aus dem West-Sudan. Jena 1921/22. 33/34 (1923/24), 46 f.
1087. M. J. bin Gorion (Berdyczewski), Der Born Judas, 6. Bd. Leipzig 1923. 33/34 (1923/24), 47 f.
1088. E. Grabowski, Was mir die schwarze Karlin erzählte. Breslau 1918. 33/34 (1923/24), 48 f.
1089. J. Hertel, Zwei indische Narrenbücher. Leipzig 1922. 33/34 (1923/24), 49.
1090. J. Hertel, Indische Märchenromane 1. Leipzig 1922. 33/34 (1923/24), 50.
1091. J. Hertel, 92 Anekdoten und Schwänke aus dem modernen Indien. Leipzig 1922. 33/34 (1923/24), 50.
1092. U. Holmberg, Der Baum des Lebens. Helsinki 1922. 33/34 (1923/24), 50.
1093. G. Landtman, Finlands svenska folkdigtning 7. Helsingfors 1919. 33/34 (1923/24), 52.
1094. K. Liestöl, Norsk Aettesogor. Kristiania 1922. 33/34 (1923/24), 53.
1095. E. Loewenthal, Studien zu Heines „Reisebildern". Berlin und Leipzig 1922. 33/34 (1923/24), 53.
1096. A. Olrik, Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang. Berlin 1922. 33/34 (1923/24), 56.

1097. J. Piprek, Polnische Volksmärchen. Wien 1918. 33/34 (1923/24), 57.
1098. E. Mincoff-Marriage, Souterliedekens, een nederlandsch psalmboek van 1540. 's-Gravenhage 1922. 33/34 (1923/24), 60.
1099. E. Tegethoff, Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche. Bonn und Leipzig 1922. 33/34 (1923/24), 61.
1100. E. Tegethoff, Französische Volksmärchen. Jena 1923. 33/34 (1923/24), 62.
1101. Trancoso, Histórias de proveito e exemplo. Paris-Lisboa 1921. 33/34 (1923/24), 62.
1102. K. Wehrhan, Das niederdeutsche Volkslied „van Herrn Pastor siene Koh". Leipzig 1922. 33/34 (1923/24), 63.
1103. P. Alpers, Die alten niederdeutschen Volkslieder. Hamburg 1924. 33/34 (1923/24), 116.
1104. E. Cosquin, Etudes folkloriques. Paris 1922. 33/34 (1923/24), 116 f.
1105. E. Cosquin, Les contes indiens et l'occident. Paris 1922. 33/34 (1923/24), 117 f.
1106. F. Seiler, Die Entwicklung der deutschen Kultur im Spiegel des deutschen Lehnwortes, 6: Das deutsche Lehnsprichwort, 2. Teil. Halle 1923. 33/34 (1923/24), 129 f.
1107. K. Wehrhan, Die schönsten Sagen der alten Reichsstadt Frankfurt am Main. Frankfurt a. M. 1923. 33/34 (1923/24), 132.
1108. A. Angenetter und E. K. Blümml, Lieder der Einserschützen. Wien 1924. 33/34 (1923/24), 153.
1109. H. Ellekilde, Evald Tang Kristensens Aeresbog i udvalg. København 1923. 33/34 (1923/24), 155.
1110. H. Fehr, Massenkunst im 16. Jht. Berlin 1924. 33/34 (1923/24), 156.
1111. L. Frobenius, Atlantis, Bd. 4: Märchen aus Kordofan. — Bd. 7: Dämonen des Sudan. — Bd. 11: Volksdichtungen aus Oberguinea, 1. Jena 1923/24. 33/34 (1923/24), 157 f.
1112. M. Gaster, The Exempla of the Rabbis. London-Leipzig 1924. 33/34 (1923/24), 158 f.
1113. G. Jungbauer, Böhmerwald-Sagen. Jena 1924. 33/34 (1923/24), 164.
1114. G. Jungbauer, Böhmerwald-Märchen. Passau 1923. 33/34 (1923/24), 164.
1115. P. Lehmann, Die Parodie im Mittelalter. — Parodistische Texte. München 1922/23. 33/34 (1923/24), 167 f.
1116. M. Leitner, Tibetanische Märchen. Berlin 1923. 33/34 (1923/24), 168.
1117. Th. Menzel, Türkische Märchen 1—2. Hannover 1923/24. 33/34 (1923/24), 169.
1118. K. Müller-Lisowski, Irische Volksmärchen. Jena 1923. 33/34 (1923/24), 170.
1119. H. Uhlendahl, Als wir jüngst in Regensburg waren. Berlin 1924. 33/34 (1923/24), 177.
1120. P. Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm, 1—2. Jena 1922/23. 33/34 (1923/24), 178.
1121. R. Berge, Norsk sogukunst. Kristiania 1924. 35/36 (1925/26), 58 f.

1122. M. Boehm und F. Specht, Lettisch-litauische Volksmärchen. Jena 1924. 35/36 (1925/26), 59 f.
1123. C. Cappeller, Litauische Märchen und Geschichten. Berlin 1924. 35/36 (1925/26), 60.
1124. A. Christensen, Persiske aeventyr. København 1924. 35/36 (1925/26), 61 f.
1125. L. Frobenius, Atlantis, Bd. 9: Volkserzählungen und Volksdichtungen aus dem Zentral-Sudan. Jena 1924. 35/36 (1925/26), 62 f.
1126. P. Hambruch, Südseemärchen. — Malaiische Märchen. Jena 1916/22. 35/36 (1925/26), 65 f.
1127. G. Jacob, Märchen und Traum. Hannover 1923. 35/36 (1925/26), 68.
1128. G. Jungbauer, Die Rübezahlsage. Reichenberg 1923. 35/36, (1925/26), 68.
1129. Th. Koch-Grünberg, Indianermärchen aus Südamerika. Jena 1921. 35/36 (1925/26), 69.
1130. W. Krickeberg, Indianermärchen aus Nordamerika. Jena 1924. 35/36 (1925/26), 70.
1131. J. Meijboom-Italiaander, Javaansche Sagen, Mythen en Legenden. Zutphen 1924. 35/36 (1925/26), 71.
1132. C. Meinhof, Afrikanische Märchen. Jena 1921. 35/36 (1925/36), 71.
1133. M. Moe, Folkeminne frå Bøherad. Oslo 1925. 35/36 (1925/26), 72.
1134. P. de Mont en A. de Cock, Wondervertelsels uit Vlaanderen. Zutphen 1924. 35/36 (1925/26), 73.
1135. M. Schemke, Wat Ohmke vertällt. Danzig 1924. 35/36 (1925/26), 74.
1136. G. Schütte, Dänisches Heidentum. Heidelberg 1923. 35/36 (1925/26) 75 f.
1137. C. Stanitzke, Heimatmärchen aus Danzig und Pommerellen. Danzig 1924. 35/36 (1925/26), 77.
1138. O. Stückrath, Märchen der Heimat. Melsungen 1924. 35/36 (1925/26), 77.
1139. A. Wesselski, Märchen des Mittelalters. Berlin 1925. 35/36 (1925/26), 80.
1140. V. E. V. Wessmann, Finlands svenska folkdigtning II: Sägner, 2: Historiska sägner. Helsingfors 1924. 35/36 (1925/26), 80.
1141. W. Aichele, Zigeunermärchen. Jena 1926. 35/36 (1925/26), 117.
1142. W. v. Bülow, Märchendeutungen durch Runen. Hellerau 1925. 35/36 (1925/26), 120.
1143. F. Giese, Türkische Märchen. Jena 1925. 35/36 (1925/26), 125 f.
1144. P. Heitz und F. Ritter, Versuch einer Zusammenstellung der deutschen Volksbücher des 15. und 16. Jhts. Straßburg 1924. 35/36 (1925/26), 128 f.
1145. G. Jacob, Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland, 2. Aufl. Hannover 1925. 35/36 (1925/26), 130.
1146. O. Knoop, Sagen und Erzählungen aus dem Kreise Naugard. Stargard 1925. 35/36 (1925/26), 132.
1147. M. Lambertz, Vom goldenen Horn. Griechische Märchen aus dem

Mittelalter. — Zwischen Drin und Vojusa. Märchen aus Albanien. Leipzig und Wien 1922. 35/36 (1925/26), 132 f.

1148. R. A. Laval, Cuentos populares en Chile. — Leyendas y cuentos populares. Santiago 1923 und 1920. 35/36 (1925/26), 133 f.

1149. M. Lenschau, Grimmelshausens Sprichwörter und Redensarten. Frankfurt a. M. 1924. 35/36 (1925/26), 134 f.

1150. E. Lorenzen, Plattdeutsche Märchen aus Westfalen. Bielefeld 1923. 35/36 (1925/26), 136.

1151. G. F. Meyer, Mannshand baben. Spaßige Volksvertelln in Schleswiger Platt. Hamburg 1925. 35/36 (1925/26), 137.

1152. G. F. Meyer, Plattdeutsche Volksmärchen und Schwänke. Neumünster 1925. 35/36 (1925/26), 137.

1153. A. Nussbaum, Vom Lande Arvon bis zur Gascogne. Wien 1922. 35/36 (1925/26), 138.

1154. H. Overbeck, Malaiische Erzählungen. Jena 1925. 35/36 (1925/26), 138.

1155. J. Pöttinger, Niederösterreichische Volkssagen. Wien 1924. 35/36 (1925/26), 139.

1156. H. Raff, Tiroler Legenden. Innsbruck 1924. 35/36 (1925/26), 139 f.

1157. J. Turyn, Zar Nachtigall. Märchen aus der Ukraine. Leipzig und Wien 1922. 35/36 (1925/26), 142 f.

1158. R. Wossidlo, Von de lütten Ünnerierdschen. Rostock 1925. 35/36 (1925/26), 144.

1159. P. Zaunert, Rheinland-Sagen, Bd. 1—2. Jena 1924. 35/36 (1925/26), 144.

1160. G. Zitzer, Mein Hinterland. Frankfurt a. M. 1925. 35/36 (1925/26), 144.

1161. B. Bartók, Das ungarische Volkslied. Berlin 1925. 35/36 (1925/26), 207.

1162. B. Kapff, Schwäbische Sagen. Jena 1926. 35/36 (1925/26), 214.

1163. A. Knauer, Fischarts und Bernhardt Schmidts Anteil an der Dichtung „Peter von Stauffenberg“. Reichenberg 1925. 35/36 (1925/26), 214.

1164. M. Kober, Das deutsche Märchendrama. Frankfurt a. M. 1925. 35/36 (1925/26), 215 f.

1165. M. B. Landstad, Mytiske Sagn fra Telemarken. Oslo 1926. 35/36 (1925/26), 217.

1166. R. A. Laval, Cuentos de Pedro Urdemales. Santiago 1925. 35/36 (1925/26), 217 f.

1167. F. Obert, Rumänische Märchen und Sagen aus Siebenbürgen. Hermannstadt 1925. 35/36 (1925/26), 221.

1168. K. Plenzat, Sage und Sitte im Deutschherrenlande. Breslau 1926. 35/36 (1925/26), 221.

1169. J. Scheftelowitz, Alt-palästinensischer Bauernglaube. Hannover 1925. 35/36 (1925/26), 222.

1170. A. Schmidt, Danzigs merkwürdige Inschriften. Danzig 1925. 35/36 (1925/26), 223.

1171. P. Zaunert, Deutsche Märchen aus dem Donaulande. Jena 1926. 35/36 (1925/26), 225.
1172. O. Knoop, Volkssagen, Erzählungen und Schwänke aus dem Kreise Dramburg. Köslin 1926. 35/36 (1925/26), 289.
1173. K. Laserstein, Der Griseldisstoff in der Weltliteratur. Weimar 1926. 35/36 (1925/26), 289 f.
1174. A. de Liano, Cuentos asturianos. Madrid 1925. 35/36 (1925/26), 290 f.
1175. V. de Meyere, De vlaamsche Vertelselschat, Bd. 1. Antwerpen 1925. 35/36 (1925/26), 291.
1176. P. Quensel, Thüringer Sagen. Jena 1926. 35/36 (1925/26), 292.
1177. E. Tegethoff, Märchen, Schwänke und Fabeln. München 1925. 35/36 (1925/26), 294.
1178. J. de Vries, Volksverhalen uit Oost-Indië. Zutphen 1925. 35/36 (1925/26), 296 f.
1179. W. Wisser, Das Märchen im Volksmund. Hamburg 1925. 35/36 (1925/26), 297.
1180. A. Borgeld, Vrouwenlist. Verbreiding en oorsprong van een novelle uit den Decamerone. Groningen, Den Haag 1926. 37/38 (1927/28), 52.
1181. P. Eisner, Volkslieder der Slawen. Leipzig 1926. 37/38 (1927/28), 54.
1182. M. J. bin Gorion (Berdyczewski), Die Sagen der Juden: Mose. Hsg. von R. und E. bin Gorion. Frankfurt a. M. 1926. 37/38 (1927/28), 57.
1183. C. Höeg, Les Saracatsans, une tribu nomade grecque. Paris, Kopenhagen 1925/26. 37/38 (1927/28), 58 f.
1184. B. H. van't Hooft, Das holländische Volksbuch vom Doktor Faust. Haag 1926. 37/38 (1927/28), 59.
1185. A. Kieslinger, Untersuchungen über die Entstehung von Volkssagen. Wien 1926. 37/38 (1927/28), 61.
1186. L. Mackensen, Die deutschen Volksbücher. Leipzig 1927. 37/38 (1927/28), 64.
1187. J. S. Møller, Folkedragter i Nordvestsjælland. København 1926. 37/38 (1927/28), 69.
1188. L. Pinck, Verklingende Weisen, 1. Bd. Heidelberg 1926. 37/38 (1927/28), 71 f.
1189. F. Ranke, Tristan und Isolde. München 1925. 37/38 (1927/28), 72 f.
1190. E. Schnippel, Ausgewählte Kapitel zur Volkskunde von Ost- und Westpreußen. Zweite Reihe. Königsberg i. Pr. 1927. 37/38 (1927/28), 75.
1191. H. Stier-Somlo, Das Grimmsche Märchen als Text für Opern und Spiele. Berlin und Leipzig 1926. 37/38 (1927/28), 76 f.
1192. F. Asmus und O. Knoop, Kolberger Volkshumor. Köslin 1927. 37/38 (1927/28), 135.
1193. A. Guichot y Sierra, Noticia histórica del folklore. Sevilla 1922. 37/38 (1927/28), 139.
1194. S. Liljeblad, Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern. Lund 1927. 37/38 (1927/28), 144.

1195. K. Plenzat, Die ost- und westpreußischen Märchen und Schwänke nach Typen geordnet. Elbing 1927. 37/38 (1927/28), 145.
1196. J. Qvigstad, Lappiske eventyr og sagn 1: Lappiske eventyr og sagn fra Varanger. Oslo 1927. 37/38 (1927/28), 146.
1197. Stith Thompson, European Tales among the North American Indians. 1919. 37/38 (1927/28), 149 f.
1198. H. Ussing, Det gamle Als. København 1926. 37/38 (1927/28), 150.
1199. P. Voorhoeve, Overzicht van de volksverhalen der Bataks. Leiden 1927. 37/38 (1927/28), 151.
1200. R. Wirtz, Sagensammlungen: Heilige Quellen im Moselgau. Luxemburg 1926. 37/38 (1927/28), 152.
1201. G. Züricher, Kinderlieder der Deutschen Schweiz. Basel 1926. 37/38 (1927/28), 153 f.
1202. M. Asadowskij, Eine sibirische Märchenerzählerin. Helsinki 1926. 37/38 (1927/28), 268.
1203. A. M. Espinosa, Cuentos populares españoles, recogidos de la tradición oral de España, Tomo 1—3. 1923—26. 37/38 (1927/28), 272.
1204. V. W. Forsblom, Finlands svenska folkdiktning VII: Folktro och trolldom 5: Magisk folkmedicin. Helsingfors 1927. 37/38 (1927/28), 273 f.
1205. L. Frobenius, Atlantis 10: Die atlantische Götterlehre. Jena 1926. 37/38 (1927/28), 274.
1206. M. J. bin Gorion (Berdyczewski), Die Sagen der Juden: Juda und Israel. Hsg. von R. und E. bin Gorion. Frankfurt a. M. 1927. 37 38 (1927/28), 275.
1207. A. H. Krappe, Balor with the evil eye. 1927. 37/38 (1927/28), 279.
1208. W. Krickeberg, Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Jena 1928. 37/38 (1927/28), 279 f.
1209. V. de Meyere, De vlaamsche vertelselschat, Bd. 2. Antwerpen 1927. 37/38 (1927/28), 285 f.
1210. J. Qvigstad, Lappiske eventyr og sagn, 2: Lappiske eventyr og sagn fra Troms og Finnmark. Oslo 1928. 37/38 (1927/28), 289.
1211. H. F. Rosenfeld, Mittelhochdeutsche Novellenstudien, 1. Der Hellerwertwitz, 2. Der Schüler von Paris. Leipzig o. J. 37/38 (1927/28), 289 f.
1212. Fr. Sieber, Harzlandsagen. Jena 1928. 37/38 (1927/28), 293.
1213. J. de Vries, Volksverhalen uit Oost-Indië, 2. Deel. Zutphen 1928. 37/38 (1927/28), 295.
1214. V. E. V. Wessmann, Finlands svenska folkdiktning II: Sägner, 1. Kulturhistoriska sägner utgifna. Helsingfors 1928. 37/38 (1927/28), 296.
1215. W. Wisser, Plattdeutsche Volksmärchen, neue Folge. Jena 1927. 37/38 (1927/28), 296 f.
1216. P. O. Bodding, Santal Folk Tales, Vol. I—II. Oslo 1925. N. F. 1 (1929), 97 f.

1217. H. van Cappelle, Mythen en sagen uit West-Indië. Zutphen 1926. N. F. 1 (1929), 98.
1218. L. Frobenius, Atlantis, Bd. 12: Dichtkunst der Kassaiden. Jena 1928. N. F. 1 (1929), 100 f.
1219. E. Grohne, Die Nobiskrüge. Bremen 1928. N. F. 1 (1929), 102.
1220. W. Keller, Tessiner Märchen. Frauenfeld und Leipzig 1927. N. F. 1 (1929), 104 f.
1221. F. Ohrt, Gamle danske Folkebønner. København 1928. N. F. 1 (1929), 110.
1222. A. Poliziano, Tagebuch, hsg. von A. Wesselski. Jena 1929. N. F. 1 (1929), 111 f.
1223. G. Roeder, Altägyptische Erzählungen und Märchen. Jena 1927. N. F. 1 (1929), 114.
1224. X. Schaffgotsch, Russische Volksmärchen. Leipzig 1927. N. F. 1 (1929), 115.
1225. H. Sohnrey, Tschiff, tschaff, toho! Berlin 1929. N. F. 1 (1929), 118.
1226. Stith Thompson, The types of the folk-tale. Helsinki 1928. N. F. 1 (1929), 119.
1227. J. de Vries, Das Märchen von klugen Rätsellösern. Helsinki 1928. N. F. 1 (1929), 120.
1228. A. Wesselski, Erlesenes. Prag 1928. N. F. 1 (1929), 121.
1229. N. P. Andrejev, Die Legende vom Räuber Madej. Helsinki 1927. N. F. 1 (1929), 212.
1230. L. M. Coster-Wijsmann, Uilespiegel-verhalen in Indonesië. Santpoort 1929. N. F. 1 (1929), 215.
1231. J. Cornelissen, Nederlandsche Volkshumor op stad en dorp, 1. Bd. Antwerpen 1929. N. F. 1 (1929), 215.
1232. K. Fouquet, Jakob Ayrers „Sidea", Shakespeares „Tempest" und das Märchen. Marburg 1929. N. F. 1 (1929), 216 f.
1233. A. Götze, Das deutsche Volkslied. Leipzig 1929. N. F. 1 (1929), 218.
1234. H. Hügli, Der deutsche Bauer im Mittelalter. Bern 1929. N. F. 1 (1929), 221.
1235. R. Karutz, Des schwarzen Menschen Märchenweisheit. Stuttgart, Den Haag, London 1929. N. F. 1 (1929), 223.
1236. A. Korn, Das Bethlohemspiel, ein Weihnachtsspiel der Böhmerwälder in Karpathenrußland. Oberplan 1929. N. F. 1 (1929), 223.
1237. K. Lichtenfeld, Märchen in der Mundart aus dem Geltschgau. Leitmeritz 1929. N. F. 1 (1929), 225.
1238. V. de Meyere, De vlaamsche Vertelselschat, Bd. 3. Antwerpen 1929. N. F. 1 (1929), 226 f.
1239. L. Pinck, Verklingende Weisen, 2. Bd. Heidelberg 1928. N. F. 1 (1929), 228 f.
1240. J. Qvigstad, Lappiske Eventyr og Sagn 3. Oslo 1929. N. F. 1 (1929), 229 f.
1241. A. Solymossy, Hongaarsche Sagen, Sprookjes en Legenden. Zutphen 1929. N. F. 1 (1929), 230 f.

1242. P. Stintzi, Die Sagen des Elsasses. Colmar 1929. N. F. 1 (1929), 232.
1243. P. O. Bodding, Santal Folk Tales, Vol. 3. Oslo 1929. N. F. 1 (1929), 315 f.
1244. J. R. Bünker, Was mir der alte Mann erzählte. Märchen aus dem Burgenlande. M.-Gladbach 1929. N. F. 1 (1929), 315 f.
1245. A. Mischlich, Neue Märchen aus Afrika, 3. Bd. Leipzig 1929. N. F. 1 (1929), 323.
1246. J. Müller, Sagen aus Uri, Bd. 2. Basel 1929. N. F. 1 (1929), 324.
1247. K. Strompdal, Gamalt frå Helgeland. Oslo 1929. N. F. 1 (1929), 326.
1248. Stith Thompson, Tales of the North American Indians. Cambridge, Mass. 1929. N. F. 1 (1929), 328.
1249. K. Wehrhan, Frankfurter Kinderleben in Sitte und Brauch. Wiesbaden 1929. N. F. 1 (1929), 329.
1250. Th. Christiansen, Fra gamle dager. Oslo 1926. N. F. 2 (1930), 300.
1251. G. Dumézil, Légendes sur les Nartes. Paris 1930. N. F. 2 (1930), 301.
1252. L. Hanika-Otto, Sudetendeutsche Volksrätsel. Reichenberg 1930. N. F. 2 (1930), 305 f.
1253. H. Hara, Gemütsleben. Tokio 1930. N. F. 2 (1930), 306.
1254. W. Keller, Italienische Märchen. Jena 1929. N. F. 2 (1930), 310.
1255. W. Keller, Tessiner Sagen. Basel 1930. N. F. 2 (1930), 310.
1256. A. Müller, Die sächsischen Weihnachtsspiele nach ihrer Entwicklung und Eigenart. Leipzig 1930. N. F. 2 (1930), 313 f.
1257. A. Aarne, Die magische Flucht, eine Märchenstudie aus dem Nachlaß des Verfassers. Helsinki 1930. N. F. 3 (1931), 65.
1258. H. Ellekilde, Nachschlageregister zu Henning Frederik Feilbergs ungedrucktem Wörterbuch über Volksglauben in Dansk Folkmindesamling Kopenhagen. Helsinki 1929. N. F. 3 (1931), 66.
1259. G. Laport, Le folklore des paysages de Wallonie. Helsinki 1929. N. F. 3 (1931), 66 f.
1260. G. Laport, Le folklore des paysans du Grandduché de Luxembourg. Helsinki 1929. N. F. 3 (1931), 67.
1261. E. Ó. Sveinsson, Verzeichnis isländischer Märchenvarianten. Helsinki 1929. N. F. 3 (1931), 67 f.
1262. H. Grudde, Plattdeutsche Volksmärchen aus Ostpreußen. Königsberg i. Pr. 1931. N. F. 3 (1931), 87.
1263. H. Grüner Nielsen, Danske Skæmteviser. København 1927/28. N. F. 3 (1931), 87 f.
1264. H. Grüner Nielsen, Danske Viser fra Adelsvisebøger og Flyveblade 1530—1630. København 1930/31. N. F. 3 (1931), 88.
1265. A. Jolles, Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Halle 1930. N. F. 3 (1931), 89 f.
1266. J. Lefftz, Elsässische Volksmärchen. Gebweiler 1931. N. F. 3 (1931), 91.
1267. R. Nolle, Analyse der freien Märchenproduktion. Langensalza 1931. N. F. 3 (1931), 92.

1268. W. Praesent, Bergwinkel-Geschichten. Schlüchtern 1931. N. F. 3 (1931), 93.
1269. R. Ramírez de Arellano, Folklore portorriqueno. Madrid 1926 (1928). N. F. 3 (1931), 94.
1270. A. Röstad, Frå gamal tid. Folkeminne frå Verdal. Oslo 1931. N. F. 3 (1931), 94 f.
1271. H. Scherb, Das Motiv vom starken Knaben in den Märchen der Weltliteratur. Stuttgart 1930. N. F. 3 (1931), 95.
1272. W. Schoof, Zur Entstehungsgeschichte der Grimmschen Märchen. Frankfurt a. M. 1931. N. F. 3 (1931), 96.
1273. A. Schullerus, Siebenbürgisches Märchenbuch. Hermannstadt 1930. N. F. 3 (1931), 97.
1274. C. W. v. Sydow, Den fornegyptiska sagan om de tva bröderna, ett utkast till dess historia och utveckling. Lund 1390. N. F. 3 (1931), 98.
1275. A. Altrichter, Aus dem Schatzberg. Sagen und Märchen aus der Iglauer Sprachinsel. Reichenberg i. B. 1931. N. F. 3 (1931), 190.
1276. W. Anderson, Das Lied von den zwei Königskindern in der estnischen Volksüberlieferung. Dorpat 1931. N. F. 3 (1931), 190.
1277. H. Bebel, Facetien, Drei Bücher, hsg. von G. Bebermeyer. Leipzig 1931. N. F. 3 (1931), 192.
1278. G. Brandsch, Siebenbürgisch-deutsche Volkslieder, 1. Bd. Hermannstadt 1931. N. F. 3 (1931), 193.
1279. E. J. Huizenga-Onnekes, Groninger volksverhalen, voor 't merendeel verzameld. Groningen, Den Haag 1930. N. F. 3 (1931), 197.
1280. H. Kommerell, Das Volkslied „Es waren zwei Königskinder“. Stuttgart 1931. N. F. 3 (1931), 199 f.
1281. K. Schmitt, Die Entwicklung der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen. Halle 1932. N. F. 3 (1931), 206 f.
1282. H. Schmidt und P. Kahle, Volkserzählungen aus Palästina, 2. Bd. Göttingen 1930. N. F. 3 (1931), 207.
1283. M. Vulpesco, Les coutumes roumaines périodiques. Paris 1927. N. F. 3 (1931), 208 f.
1284. V. E. V. Wessmann, Finlands svenska folkdiktining II: Sägner 3: Mytiska sägner: 1. Förteckning över sägentyperna. 2. Sägner till typförteckningen. Helsingfors 1931. N. F. 3 (1931), 210 f.
1285. K. Bauerhorst, Bibliographie der Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur. Berlin 1932. N. F. 3 (1931), 298.
1286. J. Creangă, Contes populaires de Roumanie (Poveşti). Paris 1931. N. F. 3 (1931), 299.
1287. A. Eckardt, Koreanische Erzählungen, zwischen Halla- und Päktusan. St. Ottilien 1929. N. F. 3 (1931), 300.
1288. E. Enäjärvi-Haavio, The game of rich and poor. Helsinki 1932. N. F. 3 (1931), 300.
1289. K. R. Fischer, Doktor Kittel, Sagen und anderes Volksgut des Isergebirges. Gablonz a. N. 1932. N. F. 3 (1931), 301.

1290. M. Haavio, Kettenmärchen-Studien II: Hahn und Henne. Helsinki 1932. N. F. 3 (1931), 301.
1291. P. Hallgarten, Rhodos, die Märchen und Schwänke der Insel gesammelt. Frankfurt a. M. 1929. N. F. 3 (1931), 302.
1292. G. Henßen, Volksmärchen aus Rheinland und Westfalen. Wuppertal-Elberfeld 1932. N. F. 3 (1931), 303.
1293. J. Olšvanger, Rosinkess mit Mandlen. Aus der Volksliteratur der Ostjuden. Basel 1931. N. F. 3 (1931), 309.
1294. W. E. Peuckert, Schlesiens deutsche Märchen. Breslau 1932. N. F. 3 (1931), 310.
1295. M.-E. Rosenbaum, Liebe und Ehe im deutschen Volksmärchen. Dissert., Jena 1929. N. F. 3 (1931), 311.
1296. V. Schirmunski, Volkslieder aus der bayrischen Kolonie Jamburg am Dnjepr. Wien 1931. N. F. 3 (1931), 311.
1297. O. Sengpiel, Die Bedeutung der Prozessionen für das geistliche Spiel des Mittelalters. Breslau 1932. N. F. 3 (1931), 312.
1298. Joh. Th. Storaker, Sygdom og Forgjørelse in den norske Folketro (Storakers Samlinger V) ved Nils Lid. Oslo 1932. N. F. 3 (1931), 312.

Register.

(Die Verfassernamen oder, falls die Verfassernamen auch in den Abschnitten A—C aufgeführt werden, die Nummern der rezensierten Werke sind kursiv gedruckt.)

Was heißt „Deutsche Volkskunde"?

Von Otto Lauffer.

Ein halbes Jahrhundert wird nun bald dahingegangen sein, seitdem die deutsche Volkskunde als in sich geschlossene und gefestigte Wissenschaft auf neue Grundlagen gestellt wurde. Zu einer allgemein anerkannten kurzen und schlagwortartigen Umschreibung dessen, was deutsche Volkskunde eigentlich sei, ist es immer noch nicht gekommen.

Vor etwa fünfundzwanzig Jahren sagte Eug. Mogk unter dem Beifall der Mehrzahl aller Fachgenossen: „Gegenstand der volkskundlichen Forschung sind die geistigen Äußerungen eines Volkes, die durch psychische Assoziation entstanden bzw. fortgepflanzt oder verändert sind." In wesentlichen Stücken stimmt hiermit auch Ad. Spamer überein, in dessen Buche über Wesen, Wege und Ziele der Volkskunde die folgenden Sätze der Reihe nach zu lesen sind: „Die Volkskunde hat sich mehr und mehr auf die Erforschung des geistig-seelischen Zustandes des Volkes, des ‚Volksgeistes', der ‚Volksseele' beschränkt. — Ihr Ausgangspunkt ist die eigene Umwelt als die einzige Grundfeste aller Beobachtung. — Die Volkskunde ist Gesellschaftswissenschaft, nicht Individualgeschichte. — Sie beschäftigt sich nicht mit dem geistig-seelischen Leben irgendeiner mehr oder minder großen volkhaften Unterschicht, sondern mit dem Unterschichtlichen im Volksmenschen an sich."

Mogk und Spamer stimmen überein in der Einengung auf das Geistig-Seelische. Schon um dieser Einschränkung willen haben ihre Aufstellungen keine Aussicht auf dauernde Anerkennung. Dazu fehlt ihnen auf der einen Seite die Einprägsamkeit, auf der anderen Seite die Knappheit zu sehr, als daß sie sich auch in weiteren Kreisen durchsetzen könnten.

In neuester Zeit haben wir nun an einer mit höchstem Anspruch vorgetragenen Stelle wieder eine neue Formulierung erhalten. Sie findet sich in der Entschließung des Hochschulausschusses der Gesellschaft für deutsche Bildung, die in den Mitteilungen der Gesellschaft vom März 1933 gedruckt und „als die Magna charta ihres Bildungsprogrammes" in der Presse veröffentlicht ist.

In den dortigen Zusammenhängen ist auch von der Volkskunde die Rede, und zwar wird sie in einer von Fr. Neumann aufgestellten und von J. G. Sprengel als „trefflich" gepriesenen Form umrissen als: „die Wissenschaft vom landschaftlich gebundenen Leben".

Wir wollen es von vornherein glatt heraussagen, daß es bei dieser Fassung unmöglich bleiben kann. Sie sieht nur auf die Frage nach der Ver-

breitung der volkskundlichen Einzelheiten im Raum. Aber sie übersieht völlig die mindestens ebenso wichtige Frage nach den historischen und kausalen Zusammenhängen. Als wenn die einzige Aufgabe der Volkskunde in der Aufstellung des von mir gewiß nicht unterschätzten Volkskunde-Atlas bestände, und als wenn nicht die Verpflichtung zu entwicklungsgeschichtlicher Forschung in gleicher Bedeutung daneben stände, auch in den tausend Fragen, die für das ganze deutsche Volkstum entscheidend sind, und bei denen von landschaftlicher Bindung noch keine Rede ist oder keine Rede mehr ist.

Die Volkskundler konnten kaum ernstlicher, als es im vorliegenden Falle geschehen ist, daran gemahnt werden, im eigenen Kreise eine für alle annehmbare Fassung vom Wesen und Wirken ihrer Wissenschaft zu suchen. Wenn sie in diesem Punkte versagen, dann dürfen sie sich nicht wundern, wenn die wissenschaftlichen Nachbarn Ersatz schaffen, so gut sie es selber zu können glauben.

Im Eingang der „Niederdeutschen Volkskunde" habe ich meine Meinung in den folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: „Volkskunde will ein Spiegel des Volkslebens sein. Sie will das Leben des Volkes schildern, wie es ist. Sie will feststellen, seit wann es so ist, und sie will zu ergründen suchen, warum es so ist."

Ich bin nicht der einzige, der diese Fassung auch heute noch nach mehrfacher Richtung für brauchbar hält. Damit soll nicht gesagt sein, daß es nicht auch noch andere gangbare Wege gäbe. Als Versuch zu einer neuen Fassung glaube ich das folgende in Vorschlag bringen zu sollen:

„Die deutsche Volkskunde ist eine Gegenwartswissenschaft. Sie beschäftigt sich mit der deutschen Gemeinschaftsart. Sie untersucht diese Art, wie sie aus dem Blute ihrer Träger geboren und durch die Geschichte geformt ist, und wie sie durch die Verschiedenheiten der Landschaft und durch die Unterschiede der Stammeseigentümlichkeiten ihre Gliederung erhält."

Wenn ich kurz und schlagwortartig sagen sollte, was die deutsche Volkskunde sei, so würde ich antworten:

„Die deutsche Volkskunde ist die Gegenwartswissenschaft von deutscher Gemeinschaftsart!"

Hamburg.

Wilhelm Mannhardt und der Atlas der deutschen Volkskunde.

Von Richard Beitl.

(Antrittsvorlesung, gehalten am 31. Juli 1933 in der Alten Aula der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin)

Vor 75 Jahren, am 15. Mai, hat an dieser Stelle der junge Privatdozent Wilhelm Mannhardt seine Antrittsvorlesung über „Germanische Mythen" gehalten. Er war der Sohn Jacob Mannhardts, des Predigers der Mennonitengemeinde zu Friedrichstadt an der Eider in Schleswig-Holstein. Seine

Vorfahren stammen aus Schwaben. Vor zwei Jahren war sein hundertster Geburtstag[1]).

Schon im Kinde weckten Beckers Wiedererzählungen der Ilias und Odyssee das Interesse für Mythologie. Mannhardt las Werke über Mythologie schon in einer Zeit, da andere Jungen raufen, laufen und in Feld und Wald umherjagen. In orthopädischen Anstalten, auf das Streckbett gefesselt, vergaß dieser junge, phantasievolle Geist über Sagen und Märchen die Wirklichkeit, vergaß für Stunden den brennenden Durst nach Gesundheit, Kraft, Tüchtigkeit, Tätigkeit. Aus Jung-Stillings „Lebensgeschichte" und „Heimweh" lernte er zum erstenmal deutsche Volkslieder, Sagen und orientalische Märchen in literarischer Aufzeichnung kennen. Als ihm ein Kamerad noch die Volksbücher „von der schönen Melusine" und dem „hörnernen Siegfried" zusteckte, da war der Keim in seine Seele gesenkt, der sie wachsend später ganz ausfüllen und beherrschen sollte.

Inzwischen war der Vater zur Danziger Mennonitengemeinde in einen größeren Wirkungskreis berufen worden. In den Fluren und Forsten um Danzig, am Meer, im Dünensand finden wir den Vierzehnjährigen vertieft in Ossian, Milton und in eine nordische Mythologie, die von den Göttersagen der Edda erzählte. Wenig später lernte er das Nibelungenlied kennen, wo er den aus der Jugend bekannten Siegfried wiederfand. So drängte es den in der Stille und Selbstbescheidung rasch vorschreitenden Geist bald, an der Hand seines Lehrers Förstemann sich ernsthaftem Studium der altdeutschen Literatur und der deutschen Altertümer zuzuwenden. Dieser Weg führte ihn 1848 zu der vor dreizehn Jahren erschienenen Deutschen Mythologie von Jacob Grimm, zu „diesem Buch", sagt Mannhardt, „das mehrere Jahre nicht von meinem Arbeitspult kam, (das) für die Richtung meines Lebens entscheidend wurde"[2]). Bei Müllenhoff, dem weisen und freundlichen Mahner und Mentor in Mannhardts Leben, allerdings lesen wir: Die Deutsche Mythologie Jacob Grimms entschied die Richtung von Mannhardts Forschung „allzu frühzeitig und zu ausschließlich, muß man sagen, für seine allgemeinere wissenschaftliche Ausbildung"[3]). Das Mißgeschick wollte es dann auch, daß, als Wilhelm Mannhardt 1851 seine Studien an der Berliner Universität aufnahm, Lachmann eben gestorben war, und der Adept so der „Leitung des großen Meisters der Methode" für seine deutschen Studien entraten mußte. H. F. Maßmann konnte den älteren Meister der Textkritik als Lehrer nicht ersetzen. Auch die Brüder Grimm wirkten in Berlin. Aber Mannhardt verehrte diese Männer nur aus der Ferne, und als ihm das Glück zuteil wurde, mit Jacob Grimm und seinem Hause bekannt zu werden, da war er zu bescheiden und dachte von sich zu gering, um der wohlwollenden Einladung ein zweites Mal Folge zu leisten.

Neben Jacob Grimms Deutscher Mythologie übten damals die Schriften der beiden berühmten Mythologen Wilhelm Schwartz und Adalbert Kuhn

---

[1]) [Vgl. Arno Schmidt, W. Mannhardts Lebenswerk (Danzig 1932).]

[2]) W. Mannhardt, Gedichte, 1881, S. X.

[3]) W. Mannhardt, Mythologische Forschungen, 1884, S. VI.

die stärkste Wirkung auf Mannhardt aus. In der Schrift „Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum“ (1850) lehrte Schwartz, daß der Volksglaube der Gegenwart die sog. niedere Mythologie enthalte. Damit wurde die Volksüberlieferung mit einem Male auf eine wichtige Stufe gehoben, auf eine Stufe neben die nordische Mythologie, die besonders den Nachfolgern und Nachbetern Jacob Grimms als fast alleinige und zuverlässige Quelle südgermanischer, deutscher Mythologie gegolten hatte.

Hatte Schwartz auf die mythischen Schätze der Nähe und Gegenwart hingewiesen, so war es Adalbert Kuhn, der durch seine vedischen Entdeckungen die Ahnung, ja in der enthusiastischen Sprache seiner Zeit die Gewißheit eines gemeinsamen Grundes und Zusammenhanges nicht nur der germanischen, sondern selbst der indogermanischen Mythologie brachte. Die „Germanischen Mythen“, das erste große Werk, das Mannhardt 1858 zu seiner Habilitation erscheinen ließ — mehrere Ausfätze in Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie über den Kuckuck, über das älteste Märchen, über den Vampirismus waren vorangegangen — die „Germanischen Mythen“ weisen in ihren beiden Teilen auf die genannten Gelehrten. Der erste Teil versucht, durch zahlreiche Parallelen gestützt, den Nachweis zu erbringen, daß der deutsche Thunar-Thōr und der indische Gewittergott Indra auf eine gemeinsame indogermanische Wurzel zurückzuführen seien. Der andere Teil des umfangreichen Buches gibt eine ausführliche Untersuchung über die deutsche Göttin Holda und die Nornen, die Schicksalgöttinnen. In der Art von Schwartz wird hier auf zahlreiche mythische Elemente in deutschen, skandinavischen, französischen und italienischen Kinderliedern hingewiesen.

Mit dem 1860 erschienenen Werk „Götterwelt der deutschen und nordischen Völker“ begrüßte Mannhardt seine Eltern und Geschwister zu Weihnachten. Es sollte eine weitere, auch nichtgelehrte Leserschaft über die Ergebnisse der mythologischen Forschung und über die Fortschritte seit Jacob Grimm unterrichten. Es ist den wissenschaftlichen Grundanschauungen nach von den „Germanischen Mythen“ nicht verschieden.

Nach diesem Werk trat der Umschwung ein, äußerlich ziemlich unvermittelt, innerlich aber länger vorbereitet. Mannhardt selbst sagt, ein sorgfältiges Auge finde schon in seinen früheren Schriften Spuren der kommenden Wandlung. Wilhelm Scherer wies auf die Wirkung hin, die Benfeys Pantschatantra — die Ausgabe der indischen Märchen mit der berühmten Einleitung war 1859 erschienen — auf Mannhardt hatte. Auch die Bedeutung des Verkehrs mit Haupt erhellt aus Briefen an Müllenhoff. Am meisten aber war es dieser letztgenannte Gelehrte, der die entscheidende Wendung in Mannhardts wissenschaftlicher Entwicklung förderte, wenn nicht herbeiführte. Schon der Berliner Student besuchte im Jahre 1851 den berühmten Germanisten in Kiel. Im Vorwort zu dem aus Wilhelm Mannhardts Nachlaß herausgegebenen „Mythologischen Forschungen“ überblickt Müllenhoff die ersten Stationen der Begegnungen und sagt: „Ich ersehe, fast zu meiner eigenen Verwunderung und mit Rührung, daß das Verhältnis wesentlich schon damals so bestand, wie es seitdem unter

uns bis zu seinem Tode bestanden hat. Meine Übersiedlung nach Berlin und gleichzeitig seine Bemühungen, hier eine feste Stellung zu gewinnen, führten dann vom Herbst 1858 bis Ostern 1862 einen häufigeren persönlichen Verkehr herbei; aber auch nach seiner Rückkehr ins Elternhaus nach Danzig gaben seine Arbeiten und weiteren Bestrebungen immer von neuem Gelegenheit, nicht nur das alte Verhältnis wieder aufzunehmen, sondern es auch fester und fester zu knüpfen. Ein volles Menschenalter hat es gewährt und umfaßt Mannhardts ganzes wissenschaftliches Leben. Ich muß mir auch, wenn ich dies jetzt überblicke, einen Anteil daran zuschreiben, der mich wie keinen anderen verpflichtet, das Wort zu ergreifen, wenn die letzten Blätter von seiner Hand es noch erheischen[1])." Und Mannhardt selbst schrieb 1852 über den zweiten Besuch bei Müllenhoff in einem Brief an seine Eltern: „Der Tag ist für mich sehr wichtig und lehrreich. Was mir kein Berliner Professor geben kann, hat Müllenhoff mir eröffnet, den Einblick in die Art der Lachmannschen Schule und Methodik und die nötige Anweisung, um meinen Studien in dieser Hinsicht die rechte Gründlichkeit zu geben, nebst einer Menge bibliographischer Nachweisungen[2])."

Die maßgebenden Erörterungen über Methode und Ziele der mythologischen Forschung aber fallen in die Berliner Jahre 1858 bis 1860. Scherer berichtet, daß in jener Zeit Müllenhoff ihm gegenüber seinen Gegensatz zu Kuhn und Schwartz betonte, indem er eine strengere Kritik der Quellen verlangte, die man als Quellen der germanischen Mythologie nur werten dürfe, wenn sich altmythologischer Gehalt beweisen lasse. Es war die allzugroße Kühnheit der etymologischen Ableitungen Kuhns, die zu hastige Verallgemeinerung von Schwartz, ferner das beiden gemeinsame Übermaß an phantasievoller Kombination, vor allem endlich die Sucht, für jeden Mythus einen bestimmten Ursprung, sei es aus dem Gewitter oder aus Wolken und Wind oder — unter dem Einfluß später von Max Müller — aus Sonnen- und Morgenröte bestimmen zu wollen; alle diese Verengungen und Trübungen des wissenschaftlichen Blickes waren es, die Müllenhoff befehdete. Es mißfiel ihm, wenn Kuhn in seinem, was die Sammlung als solche betraf, verdienstlichen Werk „Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen" in einem Wirt oder Hund Alke die nahanarvalischen Dioskuren (die Alci der Taciteischen Germania, cap. 43) oder in den Externsteinen den altindischen Ahi wiederfinden wollte.

In der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung hatte Mannhardt die Erklärung eines krimgotischen Liedes veröffentlicht, über die Scherer große Freude äußerte. Aber Müllenhoff verwarf sie aus dem gleichen Grunde. Seinen Standpunkt verschwieg er Mannhardt selbst gegenüber am allerwenigsten. Er berichtet von einem kritischen Abendgespräch im Sommer 1859 oder 1860. Mannhardt mußte verschiedene scharfe Bemerkungen hinnehmen: Warum er in den „Germanischen Mythen" den Bierkessel des Meeresgottes Aegir für das Himmelsgewölbe erkläre? Warum

---

[1]) Mythologische Forschungen S. VI.
[2]) Ebda. S. XVII.

er ohne jede Nötigung den Wate der Kudrun zu einer Hypostase des Thor mache? usw. Müllenhoff sagt in dem genannten Bericht: „In meiner Einwendung gegen Mannhardts Auffassung bediente ich mich der Worte, jede Sage sei an dem Orte festzuhalten, an dem man sie finde, und von ihm anfangs mißverstanden gaben sie zu einer längeren mir geläufigen Erörterung Anlaß. Ich meinte, jede Sage sei ein bestimmtes, historisches Produkt, nicht nur von der Seite ihres Ursprunges, sondern auch der ihres Inhaltes betrachtet, und die Anschauung, die sie enthalte und wiedergebe, sei nicht von der Stelle, an die die Überlieferung sie setze, zu verrücken, ohne diese von ihrem Standpunkte und damit auch die historische Aufgabe und den Zweck der Forschung zu verrücken[1]).“

In diesen Worten ist das Programm desjenigen Werkes von Wilhelm Mannhardt beschlossen, das seine ganze weitere Forschung bestimmt hat, und das uns das Recht gibt, ihn nicht im unmittelbar-ursächlichen, aber im ideellen Sinn als Vorläufer des Atlas der deutschen Volkskunde zu bezeichnen, desjenigen Unternehmens, das, von einer größeren Anzahl von Gelehrten gegründet und von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft und von provinziellen Behörden finanziert, jetzt seit fünf Jahren daran arbeitet, Kartogramme der geistigen wie gegenständlichen Erscheinungen des Volkslebens für das ganze Gebiet der deutschen Sprache in Mitteleuropa herzustellen, Karten mit vielen tausend Eintragungen, die ebensosehr der Volkskunde als Wissenschaft wie der Vertiefung des Volkstumsgedankens in Familie, Schule und Öffentlichkeit dienen werden. Dem Vergleich des Sammelwerkes von Wilhelm Mannhardt mit dem Atlas der deutschen Volkskunde widme ich den zweiten Teil meiner Ausführungen.

Aus mehreren Zeugnissen ist es uns bekannt: der Gedanke einer umfassenden Quellensammlung, einer umfassenderen noch, als sie Jacob Grimm gelang, dieser Gedanke beschäftigte Mannhardt schon in den Studentenjahren. Zur Nachprüfung der deutschen Volksüberlieferungen wandte er sich schon 1855 und später um Auskünfte auch ins Ausland und versuchte dort Sammlungen anzuregen. 1853 bemühte er sich bei der französischen Gesandtschaft in Stuttgart um ein Exemplar der Instruktion Ampères für das Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France. 1854 legte er dem Mythologen Wolf den Plan zur Gründung eines „Vereins für Hebung und Ausbeute der Volksüberlieferungen“ vor. Nach Wolfs Tod wies er in dessen Zeitschrift für deutsche Mythologie (auf dem Umschlag zum 1. Heft des 3. Bandes) in einem „Aufruf an die Mitarbeiter“ auf die Notwendigkeit einer von der bisherigen Art abweichenden methodischen Sammlung der Volkssitten und -sagen über das ganze Gebiet ihres Vorkommens hin. Am 14. März 1855 ließ er ein Flugblatt hinausgehen, das einen Kinderliederschatz vorzubereiten bestimmt war. Ein Jahr später, in dem Aufsatz über den Kuckuck, führte er genauer aus, wie er die Sache meine. Zur gleichen Zeit trat er mit Gelehrten in Frankreich, Italien und Spanien in Verbindung. Im gleichen Jahr auch lieh er den

---

[1]) Mythologische Forschungen S. Xf.

Forderungen, die ihm immer klarer vor Augen traten, auf der allgemeinen Versammlung des Gesamtvereins der Geschichts- und Altertumsforscher zu Berlin Ausdruck. 1860 trat er in der „Götterwelt der deutschen und nordischen Völker“ zum erstenmal mit dem Plan der „Monumenta mythica Germaniae“ hervor.

Das sind die einzelnen Vorstufen des Planes, und die letzten stolzen Worte sagen, daß ihn Wilhelm Mannhardt so kühn und groß gedacht hatte, daß er ihm das gewaltige Werk der Monumenta Germaniae historica zum Vorbild und Ziel setzen durfte. Von all jenen Vorstufen, Versuchen und Programmen äußert Mannhardt später: „Da das alles aber wenig Frucht hatte, so beschloß ich 1863 von Danzig aus auf eigene Hand das Werk in Angriff zu nehmen[1].“ Von der Arbeitslast, die jetzt der gesundheitlich fort und fort gehemmte Forscher nicht nur auf sich lud, sondern auch in Bewegung setzte, sagt Scherer: „Er begann so umfassend, systematisch und methodisch Stoff zu sammeln, wie nie jemand vor ihm . . . Von seiner Sammeltätigkeit selbst muß jeder unparteiische Beurteiler mit uneingeschränkter Anerkennung, ja Bewunderung sprechen. Er hat dabei eine zielbewußte Sicherheit und Findigkeit, ein Organisations- und Agitationstalent bewiesen, wie es gewiß innerhalb der Geisteswissenschaften bisher noch nicht aufgeboten wurde.“ Es klingt wie die Ankündigung und Herbeirufung des Atlas der deutschen Volkskunde, wenn Scherer schließt: „Die Resultate, die er erzielte, müssen uns ein Sporn sein, den Weg weiterzuschreiten, den er eingeschlagen hat. Was er für die Erntegebräuche getan, muß fortgesetzt und auf alle Gebiete des ländlichen Lebens und der volkstümlichen Sitte übertragen werden[2].“

Wir wollen nun im genaueren zeigen, wie Mannhardt über die einzelnen Punkte der Ausführung seines Planes dachte. Wir werden sehen, es bewegten ihn die gleichen Fragen, die den Atlas der deutschen Volkskunde vor fünf Jahren, als er gegründet wurde, und zum Teil heute noch bewegen: Was will und was kann ich fragen? Was ist am wichtigsten für den Forscher? Was ist am leichtesten zu beantworten für die Gewährsleute? Wie soll der Fragebogen aussehen? Wie ist überhaupt die schriftliche Fragebogenmethode wissenschaftlich einwandfrei zu gestalten? Wie soll die Befragung organisatorisch aufgezogen werden? Wer will und kann mitarbeiten? Wieviele müssen es sein? Welche Dichte muß das Fragenetz besitzen? usw. usw.

Was den Umfang des Planes betrifft, sagte Mannhardt: „Die ‘Monumenta mythica Germaniae’ werden in eine ganze Reihe einzelner Abteilungen zerfallen, z. B. die ‘mythischen und magischen Lieder’, ‘Kalender der Volksfeste und Volksgebräuche’, ‘agrarische Sitten’ und ‘Aberglauben’, ‘Naturgeschichte des Volksglaubens’, ‘mythische Wesen’, ‘Totengebräuche’, ‘Heiratsgebräuche’ usw.“. Wir sehen also, daß im Vergleich zu unserem Atlas eigentlich nur die gegenständlichen Güter des Volkstums in diesem

---

[1]) Gedichte S. XXIV.
[2]) Mythologische Forschungen S. XVI.

Frageplan fehlen. Außerdem setzt Mannhardt hinzu: „Ein ins Einzelne gehender Plan des Ganzen wird sich jedoch erst aufstellen lassen, wenn durch den Versuch der Bearbeitung einer Abteilung die Ausführbarkeit und Fruchtbarkeit des Unternehmens bewiesen und eine Anzahl von Erfahrungen gesammelt sein wird, welche Regeln und Grundsätze für die ganze Arbeit besser als jetzt erkennen lassen"[1]. Das ist ganz der Gedanke des Probefragebogens, den der Atlas 1928 und 1929 ausgeführt hat, und der die unerläßliche Vorstufe zu aller weiteren Arbeit bildete. Worte, wie sie in den programmatischen Schriften des Atlas stehen, hören wir 70 Jahre früher schon in dem Vortrag Mannhardts: „Da aber die alten Traditionen unter dem Sturmschritt der modernen Kultur in schnellwachsender Proportion verschwinden, erscheint es als die heilige Pflicht unserer Generation, das Material zu retten, ehe es unwiederbringlich dafür zu spät ist, und zwar so zu sammeln, wie es allein der Wissenschaft wirklichen Nutzen bringen kann. Wir laden eine schwere Schuld auf uns und die Nachwelt wird uns bitter anklagen, wenn wir trotz besserem Wissen verabsäumen, unverzüglich Hand anzulegen[2]."

Zuerst hatte Mannhardt die Absicht, das Unternehmen mit der Erfragung der „mythischen und magischen Lieder" zu eröffnen, mit einem Gegenstand, dem er selbst schon einige Forschungen gewidmet hatte. Nach 1860 entschloß er sich aber, mit dem Brauchtum zu beginnen. Auch die Beweggründe dafür haben für uns Interesse. Einerseits erschien es ihm „als ein Akt der Pietät gegen den verstorbenen Altmeister Grimm, womöglich gerade mit dem zu beginnen, was er als notwendige Ergänzung seiner beiden größten und bleibendsten Schöpfungen der Grammatik und Mythologie lange vorbereitet, leider aber unvollendet gelassen hatte, der 'germanischen Sittenkunde'[3]. Für die Zurückstellung der Lieder und für die Voranstellung gerade des agrarischen Brauchtums waren aber auch praktische und methodische Gründe bestimmend, über die er in jenem ausführlichen, von der Staatsbibliothek in Berlin im Manuskript aufbewahrten Vortrag vor dem Gesamtverein 1865 zu Halberstadt berichtete: „Lieder sind, insofern sie nicht an bestimmte überall vorkommende Feste oder Tätigkeiten geknüpft sind, leichter vergänglich als andere Volksüberlieferungen und daher viel schwerer aufzufinden, ihr Vorhandensein oder Abgang in einem bestimmten Landstriche viel schwieriger festzustellen. Dagegen fallen die Ackergebräuche viel deutlicher ins Auge, und während jene nur erlauscht, wem das Volk sein Herz und Vertrauen eröffnet, vermag über diese schon ein ungeübterer Beobachter, der nur Zuschauer war, manches zu berichten. Außer unsern Sagensammlern, Pastoren, Volksschullehrern darf hier auch von Gutsbesitzern, Inspektoren usw. Nachricht erwartet werden. Da es sich darum handelt, zum ersten Male die Arbeit auf dem Gebiet der Sagen- und Sittensammlung auf ein gemeinsames Ziel

[1]) Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 13 (1865), 82.

[2]) Ebda. S. 81.

[3]) Ebda. S. 84.

zu konzentrieren, erschien es geboten, einen Stoff zu wählen, welcher auf eine größere Teilnahme von seiten der Nation und auf möglichst viele und verschiedenartige Berichterstatter Aussicht hat[1])."

Die vergleichende Mythologie vor Mannhardt war von der mythischen Vorstellung ausgegangen und suchte „durch Mutmaßung die unbekannte Größe ihres Inhaltes, den zugrunde liegenden Anlaß der Anschauung zu finden". Bei den Erntegebräuchen „schließt sich die Untersuchung umgekehrt an die unzweifelhaft feststehende Sache, an die bekannte Größe eines im menschlichen Leben notwendigen Aktes an, um welchen sich in mythisch-denkenden Zeitaltern mythische Vorstellungen lagern mußten, für die jedoch nur ein kleiner Spielraum allgemein menschlicher Grundformen gegeben ist, deren individuelle Ausgestaltung nun zu sicheren historischen Schlüssen auf dem Wege der Vergleichung führen kann[2])." Daß man ferner eine hohe Reinheit des Sammelergebnisses gerade für diese Fragen erwarten durfte, dafür sprach die geringe Möglichkeit literarischen Einflusses auf das bäuerliche Brauchtum der Ernte. Auch aus dem Studium der Geschichte des Ackerbaus konnte die Erkenntnis der Geschichte der einzelnen agrarischen Gebräuche großen Gewinn ziehen.

Mit dem ersten Fragebogen über den Ackerbrauch setzte Mannhardt zugleich bewußt eine wissenschaftliche Linie fort. Die deutschen Erntebräuche gerade waren im Beginn des 18. Jahrhunderts der erste Anlaß gewesen, daß sich im Dämmer der indogermanischen und germanischen Quellen und Überlieferungen das Bild einer deutschen Mythologie in Umrissen sich abzuzeichnen begann. „Ohne Grupen, Gottfried Schütz zu A., welche in der Frau (Gode) Gaue, der die Bauern im Kalenbergischen die letzte Karre Getreide widmeten, eine deutsche Bona Dea erkannten, wäre Jacob Grimms unsterbliche Deutsche Mythologie wahrscheinlich nie geschrieben worden[3])." Und weiter war Mannhardt der Ansicht, daß die kritische Unterscheidung des Alten und Jungen, des Heidnischen und Christlichen in der Überlieferung, des Fremden und Einheimischen, des Literarischen und Volksmäßigen bei den agrarischen Kulten eher möglich sein müsse, da die im nordwestlichen Deutschland sich findenden, nach Mannhardts Ansicht zweifellos germanisch heidnischen Reste der Wodengarbe und des Vergodendeels einen festen Mittelpunkt bildeten, von dem ausgehend man die zeitlichen, religiösen und ethnischen Schichtungen sondern und abmessen konnte.

Gerade zu diesem Punkt kam noch, daß „die wenigen bei ältern gleichzeitigen oder fast gleichzeitigen Schriftstellern erhaltenen Aufzeichnungen über das Heidentum einzelner slawischer und lettischer Landschaften (z. B. beim Helmold, Saxo, den Biographen Ottos von Bamberg, in der Friedensurkunde der Kreuzritter mit den alten Preußen 1249, beim Meletius usw.) ... vorzugsweise gerade Traditionen über Erntefeste und

---

[1]) Korrespondenzblatt S. 82.
[2]) Ebda. S. 84.
[3]) Ebda.

agrarische Kulte zu unserer Kunde gebracht (haben), so daß die Arbeit — indem sie zugleich der so notwendigen historisch-kritischen Sichtung der slawisch-lettischen Mythologie sich unterzieht — hier wiederum sichere Anhaltspunkte und Maßstäbe zur Beurteilung der in den Grenzlandschaften auftretenden Überlieferungen vorfindet“[1]).

Als Helfer und Gewährsleute dachte sich Mannhardt befreundete Forscher, Geistliche, Lehrer, Landwirte, Studenten und schließlich schreibkundige Laien jedes Standes und Berufes. Die Dichte des Fragenetzes sollte eine absolute sein. Mannhardt sah aber auch die Schwierigkeit dieses Vorhabens und sagte in seinem genannten Vortrag: „prinzipiell“ habe die Aufgabe dahin zu gehen, für die germanischen Länder jeden Ort zu belegen. „In der Wirklichkeit der Ausführung wird jedoch dieses Prinzip nicht in Strenge festgehalten werden können, und man wird sich zufriedenstellen müssen, wenn wenigstens für jede kleinere Landschaft mehrere übereinstimmende Zeugnisse vorhanden sind, welche einen durchstehenden gemeinsamen Charakter der daselbst üblichen Sitten erkennen lassen“[2]). Ebenso war es Mannhardt bewußt, daß die auch vom Atlas der deutschen Volkskunde immer wieder betonte Notwendigkeit chronologischer Genauigkeit, die Notwendigkeit sorgfältiger Unterscheidung von Einst und Jetzt in einem Brauch oder Glauben nicht jedem Gewährsmann leicht fallen könne.

Für die Organisation der in bestimmten Zeitabständen zu wiederholenden Befragung sollten lokale Stellen, wir würden heute sagen Landesstellen, geschaffen werden. Vor allem aber sollte auch das Ausland mittun, aus Gründen weitausgreifender Forschung, aber auch, weil — wie Mannhardt in den späteren Werken oft nachwies (etwa im Smolensker Erntebrauch) — gerade von ausländischen Zeugnissen Licht fällt auf Überlieferungen, die in Deutschland vielleicht nur einmal auftauchen und aus sich allein nicht erklärt werden können.

Wer die Schwierigkeiten kennt, die der Atlas der deutschen Volkskunde in den fünf Jahren seines Bestehens trotz der Förderung durch Staat und Öffentlichkeit zu überwinden hatte, der fragt: wie weit gelang es nun jenem einzelnen Mann, seinen Plan zu verwirklichen? Jenem 34jährigen, gesundheitlich ungeheuer gehemmten, aller finanziellen Mittel so ziemlich entblößten, dort droben in Danzig wie auf einer Insel lebenden Privatdozenten, jenem angehenden Gelehrten ohne Namen, ohne Stellung, ohne Einfluß? Blieb es beim großen Planen, oder hat er es geschafft? Wir müssen sagen, er blieb nichts von seinen Versprechungen schuldig! 35 schwere Foliomappen, die die Preußische Staatsbibliothek aufbewahrt, enthalten den Ertrag einer fast übermenschlichen Anstrengung. 150000 Exemplare seines selbstgeschaffenen, mehrfach umgearbeiteten, schließlich vierseitigen Fragebogens mit 33 Hauptpunkten hat Wilhelm Mannhardt auf eigene Kosten drucken lassen, in mehrere Sprachen übersetzt, in Briefen, Päckchen und Paketen zur Post getragen oder Stück um Stück an alle

[1]) Korrespondenzblatt S. 84.
[2]) Ebda. S. 85.

erreichbaren Gewährsleute selbst verteilt. Rund 2000 Antworten sind in den nächsten zwei Jahren aus Deutschland und Österreich-Ungarn eingelaufen. Noch nicht 2 % der Beschickten haben geantwortet. Wie wenig! — sagen Sie. Wieviel aber sind diese 2000 besonders in Nord- und Mitteldeutschland ganz gleichmäßig verteilten Belegorte, wenn wir daran denken, welcher Zahl von Landesstellen, welcher Propaganda und Aufklärung, welcher großen staatlichen und regionalen Mittel neben der ehrenamtlichen Tätigkeit von vielen der Atlas der deutschen Volkskunde bedarf, um 20000 Fragebogen hereinzubekommen, nicht mehr als das Zehnfache dessen, was vor 70 Jahren Wilhelm Mannhardt zuwege brachte.

Ich denke nicht daran, den fraglosen Erfolg unseres Atlas verkleinern zu wollen. Man darf seine Wirkung außerdem nicht an den eingelaufenen Fragebogen, auch nicht allein an den entstehenden wissenschaftlichen Karten messen. Ich weiß es aus meiner eigenen Heimat und aus der Heimat von Tiroler Freunden, daß so ein Fragebogen des Atlas der deutschen Volkskunde in einem Dorf Wunder zu wirken vermag, wenn er dem rechten Gewährsmann in die Hände kommt und in ihm und damit allmählich im ganzen Dorf die Flamme der Liebe zu Heimat und Volkstum mächtig schürt. Ich traf jene Gegenüberstellung 2000 : 20000 nicht, um den Atlas zu verkleinern, sondern um jenen seltenen Mann, seinen Weitblick, seine Energie und Kraft und seine heroische Unverdrossenheit zu rühmen.

Aber auch mit dem Erfolg seiner Aussendung begnügte sich Mannhardt nicht. Viel eifriger als irgendeiner seiner Gewährsleute trieb er selbst die Autopsie. Er reiste mit kärglichen Mitteln in Schweden, Holland und in den damals russischen Ostseeprovinzen. In der Danziger Gegend kannte er jedes Dorf. Und während der Kriege von 1864—1870 ging er trotz der Cholera in die Lager der Kriegsgefangenen aus Dänemark, aus Österreich und 1870 aus Frankreich und Lothringen. Daher erklären sich die zahlreichen Zettel von Mannhardts Hand, die den großen Mappen länderweise beigefügt sind. Auch dieses Verfahren bildet eine seltsame Parallele zum Atlas, wenn wir daran denken, daß mehrere Mitarbeiter vor drei Jahren zwar nicht in Gefangenenlager, aber in die Lager der aus Rußland fliehenden deutschen Kolonisten gegangen sind und Blatt um Blatt mit volkskundlichen Aufzeichnungen für die Zentralstelle des Atlas gefüllt haben oder eigene Aufzeichnungen der Kolonisten anregten.

Ich erwarte jetzt die Frage: Wie dachte sich Mannhardt die weitere Verarbeitung der 2000 Antworten, von denen manche viele Blätter, einige ganze Hefte umfassen? Es waren lange Briefe darunter, Schulaufsätze und kleine Abhandlungen von guten Lokalkennern. Wie dachte er sich, fürs erste am Ziel seiner Wünsche, die eigentliche wissenschaftliche Verwertung des gesammelten und nach Ländern und Provinzen geordneten Quellenschatzes? Führte ihn die eigene Forderung, volkskundliche Erscheinungen „Gau bei Gau, Ort bei Ort ... bis zur äußersten Grenze ihrer ethnographischen Verbreitung“ hin zu verfolgen, führte ihn diese Forderung zur kartographischen Methode, zur Karte und zur kulturgeographischen Betrachtung? Daß Wilhelm Mannhardt mit seinem Fragebogenwerk eine

Verbindung der philologisch-historischen und der geographischen Betrachtungsweise anstrebte, beweisen programmatische Sätze, wie wir einige auch angeführt haben. Diese Absicht ist zum Teil wenigstens verwirklicht in den späteren Werken, besonders in dem zweibändigen Hauptwerk „Wald- und Feldkulte" und in den nachgelassenen „Mythologischen Forschungen". In der grundsätzlichen Einleitung zum genannten Hauptwerk ist ganz deutlich die Forderung ausgesprochen, daß „zwischen den Anschauungen (Sage, Brauch, Kultus) des gesamten Volkes und einzelner Teile desselben (Stämme, Stände, Familien usw.) unterschieden werden müsse"[1]).

Die letzte methodische Konsequenz indes ist nicht gezogen. Trotzdem Mannhardt die Projizierung der gesammelten Volksüberlieferungen auf den geographischen und ethnographischen Raum für unbedingtes methodisches Erfordernis hielt, kam er nicht auf die Idee der kartographischen Darstellung. In den Mappen des Nachlasses liegt eine Karte von Frankreich, in der die (hauptsächlich durch die französischen Kriegsgefangenen abgefragten) Orte bezeichnet sind. Aber diese Karte scheint nicht von Mannhardt selbst zu stammen. Und wenn es der Fall wäre, dann müßten wir um so mehr sagen: sein Auge sah nicht, was seine Hand schon gefaßt hielt. Er tat den Schritt nicht, der einen anderen Forscher, Georg Wenker, wenige Jahre später zur Schaffung des Sprachatlas des Deutschen Reiches und zur Begründung der deutschen Dialektgeographie führte und damit zur Einbürgerung der kartographischen Methode in die deutsche Philologie und Volkskunde. Neben der allgemeinen Kulturgeographie ist es dieser Marburger Sprachatlas, der dem Atlas der deutschen Volkskunde das Fundament geschaffen hat. Außer den Volkskundlern im engeren Sinn, wie John Meier und Fritz Boehm, kamen unter den Männern, die den Atlas begründeten, Peßler, Aubin und Helbok von der geschichtlichen und Siedlungsgeographie, Hübner, Frings und Wagner von der Dialektgeographie her. In der ungemein wichtigen und für alle vergleichende Forschung entscheidenden Wahl der drei Editionsmaßstäbe 1 : 1000000, 1 : 2000000 und 1 : 5000000 und in vielen anderen technischen Maßnahmen hat sich unser Atlas unmittelbar dem Sprachatlas angeschlossen, und engste Berührung findet sachlich wie methodisch statt in den zahlreichen Fragen der Wortgeographie. Sie ist vom Atlas nicht getrennt zu denken, denn das Wort der Volkssprache, nicht als Lautgebilde, sondern als Inhalt, als Sinnträger genommen, gehört ganz und gar in die Volkskunde, in die Volkstumsgeographie. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß die volkskundliche Wortgeographie für ihre Ziele der linguistischen Betrachtung irgend entraten kann. Im Gegenteil, die philologisch-linguistische Disziplin ist diejenige, die am wenigsten aus der Atlasarbeit weggedacht werden kann, ohne daß das Ganze ins Ungewisse steuert.

Doch kehren wir zu Wilhelm Mannhardt zurück. Ich sagte, daß seine Hände die neue Methode der geisteswissenschaftlichen Kartographie gefaßt hielten, daß aber die Erkenntnis des Gewonnenen die Schwelle seines

---

[1] Wald- und Feldkulte 2, XXVI.

wissenschaftlichen Bewußtseins nicht überschritt. Wie wahr dieser Satz ist, geht daraus hervor, daß die Mannhardtsche Sammlung sich der kartographischen Verarbeitung zugänglich zeigte in dem Augenblick, als sie versucht wurde. Ich bin glücklich darüber, daß 1928, als die ersten Probefragebogen des Atlas gerade im Umlauf waren, mir in der Zentralstelle die Aufgabe zufiel, am Mannhardtschen Nachlaß, den die Staatsbibliothek freundlich zur Verfügung stellte, die ersten kartographischen Versuche für den Atlas anzustellen und zugleich die alten vergilbten Fragebogen auf ihre Verwertbarkeit zu prüfen. Ich danke diese Anregung dem Marburger Dialektgeographen und Volkskundler Kurt Wagner, dem damals die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft die Errichtung der Zentralstelle übertragen hatte. An anderen Orten, in Vorträgen und im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens habe ich berichtet, wie bald nach der ziemlich mühsamen Erstellung der Grundkarte die Anwendung der kartographischen Methode auf das Mannhardtsche Material ihre Früchte brachte. Die beste Anerkennung war, daß die Leitung des Atlas sich entschloß, die Fragen Mannhardts selbst zu übernehmen und heute noch einmal zu stellen. So ergab sich mir die Möglichkeit, die Ergebnisse der modernen Befragung auf diejenigen von 1865 zu projizieren und durch diese Gegenüberstellung in meiner Habilitationsschrift eine Mythengeschichte und eine Mythengeographie des agrarischen Brauchtums und Glaubens im Grundzuge zu entwerfen.

Man glaube aber nicht, daß mit den erwähnten Arbeiten der Mannhardtsche Nachlaß der Fragebogen ausgeschöpft ist. Ich erwähne nur, daß Reinhold Peesch für seine Frage der Jahresfeuer und Wilhelm Hansen für seine Frage der Kinderbringer und Kinderherkunft dort wichtiges Vergleichsmaterial finden. Reinhold Knopf hat für seine interessante und umfangreiche Arbeit über die Vorstellungen vom Kobold und fliegenden Hausdrachen in den Fragebogen von Mannhardt wertvolle unmittelbare Ergänzungen entdeckt. Und so liegen hier noch Schätze für manches Atlasthema begraben, das außerhalb des agrarischen Brauchtums liegt. Ich wünsche sehr und werde darauf hinarbeiten, daß dieses Material, das den Namen Quellenschatz wirklich verdient, möglichst bald weiterer wissenschaftlicher Forschung dienstbar gemacht werden kann. Wir Deutschen haben den Sammler Mannhardt und seine 35 staubigen, aber goldschweren Mappen fast vergessen. Die skandinavischen Länder aber bestellten sich vor zwei Jahren, zum hundertsten Geburtstag Mannhardts, die nordische Mappe, und die alten Briefe und Blätter schienen ihnen kostbar genug, daß Nils Lid ein Buch drucken lassen konnte, in dem u. a. jeder der 60 nordischen Fragebogen von 1865 Wort für Wort wiedergegeben ist[1]).

Die deutsche Volkskunde ist Mannhardt großen Dank schuldig, und sie hat ihn noch nicht ganz abgestattet. Aber nicht nur die Wissenschaft, auch wir Menschen, die sie treiben, müssen dieses Mannes mit Ehrfurcht

---

[1]) Wilhelm Mannhardt og hans samling av norske folkeminne. Oslo 1931 (vgl. oben N. F. 3, 91).

und Dank gedenken, und nicht nur wir, das ganze Volk. Kein Herz kann glühender für Vaterland, Volk und Heimat schlagen, als es dieses tat. Schon nach Danzig übergesiedelt, beseelte Mannhardt so der Gedanke an seine alte Heimat Schleswig-Holstein, daß er, wie er schreibt, „mit patriotischer Leidenschaft an den im Jahre 1844 beginnenden Kämpfen der Schleswig-Holsteiner um ihre von Dänemark angegriffenen Landesrechte innerlichen Anteil nahm und mit glühender Sehnsucht von der Wiederaufrichtung eines einigen deutschen Reiches träumte“[1]). 1850, als 19jähriger, als armer kranker, von Kind an krüppelhafter Mensch, schreibt er auf ein Blatt die Verse[2]):

„Ach nicht in Marmorpantheonen
Bei hohen Siegern wollt' ich ruhn,
Nicht ja, das Haupt mit stolzen Kronen
Geschmückt, den letzten Schlummer tun.

Nur ein Epaminondas fallen
Und von der Schmach mein Volk befrei'n!
Und mag mein Name dann bei allen
Auch ewiglich vergessen sein!

Doch siech und traurig muß ich weilen
In meines Zimmers dumpfem Schrein,
Die schwarzen Unglücksnächte eilen —
Und niemand kommt mein Volk befrei'n.“

1851 schreibt er in einem Brief an seine Eltern über den ersten Besuch bei Jacob Grimm, wo die Kämpfe der Schleswig-Holsteiner gegen die Dänen zur Sprache gekommen waren: „Mit herzlichem Händedruck hieß Jacob Grimm uns willkommen und sprach längere Zeit mit Förstemann. Später wandte er sich dann zu mir und war sehr teilnehmend, als er hörte, daß ich Friedrichstädter von Geburt sei. Förstemann äußerte: Leider gehe es mit der schleswig-holsteinischen Sache jetzt zu Ende. Da sprach er — ich werde den Ton nie vergessen, eine solche Fülle von Liebe und reiner Begeisterung lag darin: Es muß aber nicht zu Ende sein![3]).“

Als Mannhardt Ostern 1853 nach Tübingen reiste und über Bonn kam, vergaß er nicht, den greisen Sänger der Freiheit und des Volkes Ernst Moritz Arndt zu besuchen: „Er spricht mit großer Vorliebe von seinen skandinavischen Reisen und von der warmen Hoffnung, die sein Herz durchglüht, Deutschlands Blütezeit stehe noch bevor, Kindheit und Jugend unseres Volkes seien jetzt verflossen, im Verein mit anderen Völkern unseres Stammes, im Gemeinbesitz der Universalbildung werde die Nation erst ihr Mannesalter erleben und Kraft gewinnen, den immer mächtiger anstürmenden Wogen des Panslawismus entgegenzutreten[4]).“

Was dem begeisterungsfähigen, allezeit hilfsbereiten, der Freundschaft wie der Liebe aufgeschlossenen Jüngling aber die Züge des Heroischen ver-

---

[1]) Gedichte S. IX.
[2]) Ebda. S. VI.
[3]) Ebda. S. XIII.
[4]) Ebda. S. XVI.

leiht, das ist ein unablässiger Kampf gegen körperliche Leiden und damit verbundene Mißerfolge im Leben, ein Kampf, dessen lastende Schwere und entmutigende Unaufhörlichkeit fast das Begreifen übersteigt. Von Kind an litt er an einer schweren Rückgratverkrümmung. So klein und verwachsen war er, daß ihn ein altes Mütterchen auf der Halbinsel Hela, die er um Märchen fragte, mit seiner Gestalt und mit seiner roten Mütze selbst für einen „Unterirdischen", einen Zwerg hielt. Aus diesem Gebresten ergab sich eine Kette von Leiden. Mannhardts Leben ist fast ein stetes Hin und Her zwischen Schreibtisch und Krankenlager. Und dabei war er ein Mensch, den es mit allen Sinnen und Gedanken hinaustrieb zum Beruf, zu den Menschen, zur Natur, zum vollen ungeteilten Leben.

Ich würde Ihnen das düstere Gemälde dieser Leiden nicht weiter zeichnen, wenn nicht der schwarze tragische Schatten verhüllter Glückssterne auch auf die berufliche Laufbahn dieses Forschers fiele. Auf der Schule, beim Studium warfen sich dem stürmenden Geist die Dämonen der Krankheit in die Zügel. Kaum war er Privatdozent geworden, so ließen ihn Kraft und Gesundheit in Stich. Und wenn er genas, mußte er statt zu dozieren, Hauslehrerdienste tun in Berlin, dann sogar auf dem schlesischen Lande, um das tägliche Brot zu verdienen. 1860 erreichte er vom König von Bayern und von dortigen Männern der Wissenschaft die Unterstützung seines großen Sammelplans. Er freute sich wie ein Kind über den Erfolg und schrieb einen begeisterten Brief nach Danzig. Aber es wurde nichts aus der Sache. Der schwache Körper bricht zusammen, durch Entbehrungen und Anstrengungen erschöpft. Dieses und das nächste Jahr werden die qualvollsten, einsamsten seines Lebens. Er muß seine Dozentur ganz aufgeben. Freunde, Fachgenossen und Mitarbeiter rücken ferner und ferner. Sein großer Plan wird nicht verstanden und nur vom kleinen Manne unterstützt. Von 1865 an erscheinen die wichtigen Werke seiner neuen wissenschaftlichen Richtung. Die Kritik schweigt sie tot. Sie weiß nichts damit anzufangen. Müllenhoff gibt ihm den schwachen Trost, sie wären so neuartig, daß sie eigentlich niemand besprechen könne, daß sie den Maßstab in sich selber finden müßten. Müllenhoff, der nun schon alt gewordene Freund und Lehrer, dankt begeistert für die Übersendung des großen Werkes der Wald- und Feldkulte. Er will es besprechen. Nach einem halben Jahr hat er noch keine Seite gelesen. Mannhardt schreibt und mahnt, er ist verwundert und bittet um ein Wort der Würdigung, schließlich verstummt er. Wie es in diesem Manne manchmal inwendig aussah, verrät uns ein Brief an Müllenhoff vom Mai 1871. Er dankt für die freundliche Aufnahme bei einem Besuch in Berlin: „Wie warm, wie innig ich Ihre Güte empfinden muß, werden Sie ermessen, wenn Sie sich meine ganz isolierte Lage vergegenwärtigen. Von der Fachpresse totgeschwiegen, von niemandem öffentlich anerkannt, von keinem hier verstanden, sieht man mich Kraft, Zeit und Ersparnisse anscheinend erfolglos einer vermeintlich ganz unnützen und unfruchtbaren Sache widmen — alles das würde mich nicht anfechten, aber ich sehe ein Mutterherz täglich leiden bei dem Gedanken, daß ihr doch nicht ganz unbegabter Sohn es zu gar nichts in der Welt

gebracht hat, nicht einmal zu dem Einkommen eines Handwerksgesellen[1])." Aber er schließt den Brief mit dem Gelöbnis, trotz allem wolle er die Fahne der Forschung und Wissenschaft, die er zwanzig Jahre lang getragen, nicht verlassen.

Bis zuletzt heftete sich das Mißgeschick an die Fußsohlen dieses Ringenden. Im Sommer 1879 kam Mannhardt, den Keim der Todeskrankheit in der Brust, auf der Rückreise von Holstein, wo er vergeblich Erholung gesucht hatte, durch Berlin und bat den alten Freund Müllenhoff und den jüngeren Wilhelm Scherer, ihn im Hotel aufzusuchen, weil er nur so sie sehen und sprechen könne. „Wer weiß, ob es nicht das letzte Mal im Leben wäre", so schrieb er fast gleichlautend an beide. Aber beide Freunde waren verreist, und er hat sie nicht mehr gesehen. — Im Winter 1881, zu Weihnachten, erlosch der glimmende Funke dieses Lebens.

Schärfe und Unbestechlichkeit der Kritik, Rastlosigkeit und Gewissenhaftigkeit des Suchens und Forschens, die Auffindung einer neuen, erst heute ganz gewürdigten und voll ausgebildeten Forschungsmethode, dann aber auch die Kühnheit und Weite der wissenschaftlichen Schau und endlich die meisterhafte Handhabung der sprachlichen Darstellung, das sind Vorzüge und Verdienste, mit denen sich Wilhelm Mannhardt in der Geschichte der germanistischen und mythologischen Wissenschaft einen ehrenvollen und achtunggebietenden Platz gesichert hat — unserem Herzen aber steht er nahe, und aller Jugend von heut muß er nahe stehen durch die mitreißende Liebe zu Volk und Heimat, durch die Ehrfurcht vor den Gedanken und Schöpfungen unserer Vorfahren, durch die ebenso große Geradheit und Treue wie Leidenschaft und Tiefe seines Gefühls, am meisten aber durch den willensstarken Heroismus seiner Lebensführung.

Es gibt größere, vielseitigere, erfolgreichere Gelehrte, aber es gibt wenig Persönlichkeiten in der Geschichte unserer Wissenschaft, die einen so schweren Kampf gegen die unteren Dämonen geführt und einen so vollkommenen Sieg davongetragen haben.

Berlin.

Zur Gestalt des Grimmschen Dornröschenmärchens.

Von Alfred Romain.

Seit Veröffentlichung der Ölenberger Handschriftsammlung[2]) sind wir in der Lage, die Textentwicklung einer Reihe von Stücken der Kinder- und Hausmärchen fast vom Ursprung an zu verfolgen. Der Vorgang stilistischer Umbildung, den schon Tonnelat und andere aufzudecken begannen[3]),

---

[1]) Mythologische Forschungen S. XXf.

[2]) J. Lefftz, Märchen der Brüder Grimm. Aus dem Nachlaß C. L. Brentanos in der Urgestalt herausgegeben. Leipzig 1926. — Unzulänglich: Fr. Schultz, Die Märchen der Brüder Grimm in der Urform (2. Jahresgabe der Frankfurter Bibliophilen-Gesellsch.). Offenbach 1924.

[3]) E. Tonnelat, Les contes des frères Grimm. Paris 1912; Fr. Panzer, Die KHM. der Brüder Grimm in ihrer Urgestalt. München 1913. 1. Einleitung;

ist seitdem vollständiger zu übersehen. Damit ist die Frage nach dem Stilcharakter der Grimmschen Märchen in neues Licht getreten. Sie kann dahin formuliert werden: Welchen Ort zwischen „Volksmärchen“ und „Kunstmärchen“ nehmen die Stücke der Grimmschen Sammlung in formaler Hinsicht ein[1])? A. Jolles hat die grundsätzliche Frage nach der „Form“ des Volksmärchens aufschlußreich behandelt[2]). Als „Einfache Form“ kann sie in der konkreten Märchenerzählung in immer neuer Weise sprachlich verwirklicht werden. Ein Märchen kann vollkommen es selbst bleiben, wenn es „von anderen mit anderen Worten erzählt wird“: so hat schon Jakob Grimm formuliert, dessen Unterscheidung von „Kunstpoesie“, als Dichtung, die „zubereitet“ wird, und „Volkspoesie“, die „sich selbst macht“, Jolles aufnimmt. Eine „treue“ Vergegenwärtigung der Form geschieht dort, wo die Erzählung möglichst unmittelbar auf die einfache Form in ihrer Beweglichkeit, Allgemeinheit, Jedesmaligkeit zurückweist, nicht aber auf die Festigkeit, Besonderheit, Einmaligkeit der Kunstform gerichtet ist (a. a. O. S. 237). Hiernach ist den Grimmschen Märchen gegenüber die Frage zu stellen, ob die Gestaltung, die sie besonders von Wilhelm Grimm erfahren haben, der Form des Volksmärchens als einer „Einfachen Form“ nahe genug geblieben ist, oder ob sie etwa die Märchen in unzulässiger Weise formal abgeschlossen, in Kunstform eingeschlossen hat. Zur Beantwortung dieser Frage ist es wichtig, wenn auch nicht entscheidend, festzustellen, wie weit die Gestaltung in mündlicher, „volksmäßiger“ Überlieferung gleichsam schon vorgegeben war, wie weit sie sich anderseits etwa an literarische Vorlage anlehnt. Wenn Hamann[3]) gemeint hat, die Stilform, die Wilhelm den aus literarischer Quelle geschöpften Märchen gegeben hat, sei an den Stücken mündlicher Überlieferung gewonnen, so zeigt Wesselski, daß in mehreren Fällen literarische Überlieferung das Vorbild für die Gestaltung gab, obwohl den Grimms auch volksmündliche Überlieferung vorlag[4]). Er sieht hier eine Bestätigung seiner Auffassung, daß dem „Märchenpfleger“, und zwar namentlich dem literarisch festhaltenden, die Bewahrung der Form, welche in der volksmündlichen Überlieferung dem Verfall ausgesetzt sei, recht eigentlich ver-

---

O. Schulze, Kritische Bemerkungen zu deutschen Lesebüchern, 1. Textänderungen in den Grimmschen Märchen. Geraer Programm 1914; T. F. Crane, The external history of the KHM. of the brothers Grimm. Modern Philology 14 und 15. 1917.

[1]) Zur bisherigen Behandlung vgl. besonders Panzer a. a. O.; B. Berendsohn, Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst. Hamburg 1922; Fr. Heyden, Volksmärchen und Volksmärchenerzähler. Hamburg 1922; Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den KHM. der Brüder Grimm (= B.-P.) 4, Leipzig 1930, 354ff.; Andreas Müller, Deutsche Literatur, Reihe Romantik. Märchen 1, Leipzig 1930, 310; A. Wesselski, Versuch einer Theorie des Märchens. Reichenberg 1931 (= Theorie), besonders S. 123ff.

[2]) Einfache Formen, Halle 1929, besonders S. 218ff. Vgl. Berendsohn, Einfache Formen, Handwb. d. dt. Märchens 1, 1933, 484ff.

[3]) Die literarischen Vorlagen der KHM. und ihre Bearbeitung durch die Brüder Grimm. (Palästra Bd. 47), Berlin 1906, besonders S. 109.

[4]) Theorie S. 110ff.

dankt werde. Im Hintergrund unserer Frage steht also ein allgemeineres, viel erörtertes Problem[1]).

Eine Vergleichung der Ölenberger Handschriften mit der ersten Ausgabe der KHM. (1812) hat Elis. Freitag unternommen[2]). Sie folgt etwa Tonnelats Verfahren, die stilistischen Änderungen aus dem Gesamtbestand der Texte herauszupflücken und nach dem „Zweck" zusammenzustellen. Die Ergebnisse bleiben daher am Rande des Wesentlichen stehen. Mehr in die Mitte vordringend, sucht K. Schmidt, der auch die späteren Fassungen einbezieht, die Arbeitsweise Jakobs und Wilhelms zu beschreiben, in ihrer Eigenart gegeneinander abzusetzen und mit der „Theorie" der Brüder in Beziehung zu bringen[3]). Er erarbeitet wertvolles Material, aber seine Einsichten bleiben unzureichend, weil auch er die Formentwicklung der einzelnen Märchen nicht genügend von „innen" her verdeutlicht. Mir scheint eine Aufhellung der Arbeitsweise Wilhelms, auf die es vornehmlich ankommt, eher möglich, wenn man die Basis zunächst schmaler nimmt, d. h. den Werdegang eines einzelnen Märchens als eines Ganzen genau verfolgt und die stilistischen Änderungen im Zusammenhang mit der „inneren Gestalt", die dem Bearbeiter vorschwebt, zu verstehen sucht.

Für solche monographische Untersuchung ist das Dornröschenmärchen besonders geeignet. Von der Ölenberger Handschrift bis zur Ausgabe letzter Hand liegt eine lückenlose Folge von Textzuständen dieses Märchens vor, die man in der höchst verdienstlichen, partiturartig angelegten kritischen Textübersicht K. Schmidts[4]) fast bis in die letzte Einzelheit miteinander vergleichen kann.

Die Untersuchung der Gestaltung des Märchens wird einige bedeutsame Fragen des Inhaltes und der Motivgeschichte berühren.

I.

Ernst Hirts Formbeschreibung des Dornröschenmärchens in der letzten Fassung erweist es als ein Gebilde, das bis ins letzte künstlerisch ausgewogen und abgestimmt ist[5]). Schon R. Petsch hat, ohne auf die Textentwicklung einzugehen, die formale Vortrefflichkeit, „die innere Geschlossenheit, die nicht ausgeklügelte und doch treffliche Erfassung und Ausführung aller Einzelzüge unter einem leitenden Gesichtspunkte" gerühmt[6]). Er sah in dieser Beschaffenheit des deutschen Märchens eine

---

[1]) Vgl. A. Aarne, Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung. Hamina 1913, S. 12ff.; W. Anderson, Kaiser und Abt. Helsinski 1923, S. 397ff.; Fr. von der Leyen, Zum Problem der Form beim Märchen. Festschrift Wölfflin. München 1924, S. 41; Sv. Liljeblad, Die Tobiasgeschichte. Lund 1927, S. 11ff.

[2]) Die KHM. der Brüder Grimm im ersten Stadium ihrer stilgeschichtlichen Entwicklung. Frankfurter Diss. 1929.

[3]) Die Entwicklung der Grimmschen KHM. seit der Urhandschrift. Halle 1932.

[4]) a. a. O. S. 129.

[5]) Das Formgesetz der epischen, dramatischen und lyrischen Dichtung. 1923, S. 62ff. Vgl. a. Golther, Hwb. d. dt. Märchens 1, 411: „Das lieblichste Kunstwerk."

[6]) Dornröschen und Brynhild. Beitr. z. Geschichte d. deutschen Sprache u. Lit. 42, 84 und 96.

Stütze seiner Auffassung, daß die „kurze" deutsche Form gegenüber der romanischen Überlieferung die ursprünglichere sei. Natürlich kommt dies Beweismittel nur dann in Betracht, wenn wirklich, wie er meint, die Durchgestaltung im wesentlichen in der Volksüberlieferung geschehen ist[1]). Hingegen hat Wesselski gerade auf das Dornröschen als ein Beispiel für die starke literarische Ausgestaltung durch den „Märchenpfleger" Wilhelm Grimm und auf die Möglichkeit der Abhängigkeit dieser Ausgestaltung von Perraults Belle au bois dormant hingewiesen[2]). Schon vorher zeigte H. V. Velten durch Gegenüberstellung von Perraults Text und Grimms letzter Fassung die starke Übereinstimmung auf, die Grimms Erzählung an manchen Stellen geradezu als Übersetzung Perraults erscheinen lasse[3]).

Die Ölenberger Aufzeichnung des Märchens[4]), die älteste uns zugängige deutsche Fassung, entstanden zwischen 1807 und 1810[5]), trägt von Jakobs Hand den Vermerk „mündlich". Der Text ist ebenfalls von Jakobs Hand geschrieben, womit keineswegs bewiesen ist, daß Jakob das Märchen selber aus mündlicher Erzählung unmittelbar aufgenommen hätte: die Handschrift kann Umschrift einer von anderer Hand vorgenommenen Aufzeichnung sein; wir werden sehen, daß es Gründe hierfür gibt. Annehmen darf man von vornherein, daß Jakob seinen strengen Grundsätzen gemäß[6]) den Text von stilisierender Zutat („Verzierung") frei gehalten bzw. frei gemacht hat. Der Text ist in der Tat sprachlich schlicht, nicht eigentlich literarisch und fügt sich dem stilistischen Allgemeinbild holzschnittartiger Einfachheit der Linien, sachlicher, kunstloser Diktion, das K. Schmidt (S. 13) von Jakobs Niederschriften gibt, durchaus ein. Über eine bloße „Skizze in Form einer Gedächtnisstütze" geht die Aufzeichnung weiter hinaus, als Schmidt (S. 7) meint: Stellen wie „nach langer, langer Zeit", „so fing alles, alles im Schloß an zu schlafen" wollen Erzählton geben, recht ins einzelne wird Dornröschens Gang zu der alten Frau im Turm erzählt. Das Ganze hat schon durch das überall angewandte Präteritum einheitlichen Erzählstil, das Präsens der Inhaltsskizze, das sich in den Ölenberger Aufzeichnungen sonst häufig findet, fehlt ganz. Etwas skizzenhaft erscheint die indirekte Rede „sie sollte nur hundert Jahre in Schlaf fallen", ebenso die Allgemeinwendung „sie scherzte mit der Frau". Der Eindruck des Fließenden der Erzählung wird im allgemeinen durch einfache „Und"- und „Da"-Verbindung der Hauptsätze hervorgerufen, an Stelle feinerer Verbindung herrscht zeitliche Anreihung: „Und so geschah es auch, und der König in der Freude hielt ein großes Fest, und im Lande waren dreizehn Feen" usf. Mehrfach begegnet ausgesprochen Schriftsprachliches

---

1) Über Petschs spätere grundsätzliche Stellung zur Gestalt der KHM. vgl. Zeitwende 4, 461.

2) Theorie S. 109.

3) The Influence of Charles Perrault's Contes de ma mère l'oie on German Folklore. The Germanic Review (Columbia University), Vol. V No. 1, 1930.

4) Lefftz S. 81ff. Dort auch Faksimile.

5) ebda. S. 21.

6) Vgl. Steig, Jak. und W. Grimm. Briefwechsel aus der Jugendzeit 1881, S. 161 (Brief Jakobs von 1809).

in Ausdruck und Satzbildung: „Die Feen begabten sie“ (nachträglich der Niederschrift eingefügt), „welches geschah“, „als sich aber dieser Prinz der Dornhecke näherte“. Wie ungeschicktes Schreibdeutsch mutet das Satzgebilde an: „da kam sie zu einer kleinen Thür, worin ein gelber Schlüssel steckte . . ., worin eine alte Frau ihren Flachs spann.“ Die Niederschrift hat kaum etwas von der Frische und Lebendigkeit freier mündlicher Erzählung. Wir haben es ja in der Ölenberger Sammlung nirgends mit durchgehend wörtlicher Nachschrift nach mündlicher Rede des Volkes zu tun. Den Brüdern kam es für ihre Sammlung offenbar vor allem darauf an, einen inhaltlich vollständigen Umriß zu erhalten, darüber hinaus wohl auch die Redeweise des Erzählers ungefähr wiederzugeben; auffallende, ihnen charakteristisch volksmäßig erscheinende Ausdrücke, auch Gespräche bemühten sie sich hier und da wörtlich zu erhalten[1]). Gerade aus Jakobs Niederschriften hört man nur selten mündliche Rede so deutlich durch, wie im „Schneider Däumerling“ in dem hessisch klingenden: „Ach, was hat sie dir dann getan“ (Lefftz S. 77). Im Dornröschen kann als mundartlich allenfalls gelten „wurden sie wieder zu Dörnern“, vielleicht auch „Thurn“, sofern die Form nicht in der Zusammenstellung „alter Thurn“ altertümlich gemeint ist[2]). Die im übrigen rein hochdeutsche Aufzeichnung begnügt sich mit einer gewissen Anpassung an die volksmäßige Sprechweise der aufgenommenen mündlichen Erzählung. Stilistisch von außen betrachtet, kann sie als Volkserzählung nicht angesprochen werden.

Wenn Wilhelm im Handexemplar von 1812 die „alte Marie“ im Wildschen Hause zu Kassel als Quelle nennt[3]), so bezieht sich das streng genommen auf die Fassung des ersten Druckes (1812). Diese ist aber, wie man aus Schmidts Textübersicht leicht erkennt, ganz folgerecht und ohne eigentliche inhaltliche Abweichung aus der handschriftlichen Fassung entwickelt. Es kommt offenbar nur die eine mündliche Quelle in Betracht. In einem gewissen Widerspruch zu dem Hinweis auf die alte Marie steht es freilich, daß das Dornröschenmärchen (Nr. 50) im Anmerkungsband sowohl 1822 wie 1856 als „aus Hessen“ stammend bezeichnet wird, während sonst die der Marie zugeschriebenen Stücke fast durchweg den Herkunftvermerk „aus den Maingegenden“ erhielten[4]). Anderseits ist durchweg „aus Hessen“

---

[1]) Die von K. Schmidt S. 373ff. aus dem Grimm-Schrank mitgeteilte Aufzeichnung „Jochen“ geht in der wörtlichen Wiedergabe, die dort ausdrücklich als solche bezeichnet ist, viel weiter als die Stücke der Ölenberger Sammlung.

[2]) Im ersten Druck geändert zu Thurm, ebenso wie Dörnern zu Dornen. Schon in der Ölenberger Sammlung schreibt Jakob Thurm in der „Alten Hexe“ (Lefftz S. 103ff.) und im „Grafen Isang“ (ebda. S. 128); beide Geschichten stammen aus neuerer literarischer Quelle.

[3]) B.-P. 1, 434 zu Nr. 50.

[4]) B.-P. 1, 79, 82, 227, 234, 276. 295, 311, 370, 389; 2, 140. „Aus Hessen“ nur KHM. 200, Bd. 3, 1856 (Reclam) S. 276. (Vgl. B.-P. 3, 455.) — „Aus den Maingegenden“ bei Stücken, die nicht der Marie zugeschrieben sind: KHM. 36, 38 („Hessen und Maingegenden“). 52 (dgl.). Die Beziehung des Vermerks „aus den Maingegenden“ auf die Marie wird gesichert durch Anmerkung zu KHM. 11 (Reclam S. 25), denn die „zwei Erzählungen aus den Maingegenden“, um die es sich nur handeln kann, stammen beide nachweislich von der Marie (vgl. B.-P. 1, 79ff., dazu Lefftz S. 105).

angegeben bei den Stücken, die von den Schwestern Wild stammen, welche die Märchen doch ihrerseits in der Kinderstube von der Marie empfangen haben[1]). Vielleicht deutet der gleiche Vermerk zum „Dornröschen" darauf hin, daß Wilhelm sich für die Bearbeitung von 1812 das Märchen der Marie zur Ergänzung der Aufzeichnung des Bruders vorerzählen ließ, etwa von Dortchen Wild, um es vollständiger und in der Frische mündlicher, aus der Kinderstube stammender Erzählung aufzufangen. Die letzte mündliche Quelle ist jedenfalls die Marie, eine Frau aus dem Volke also, die Märchen aus mündlicher Überlieferung bewahrt und in der Kinderstube erzählt hat[2]).

Zu dem Vermerk „mündlich" schlecht passend erscheint der weitere, ebenfalls von Jakobs Hand: „Dies scheint gezogen aus Perraults Belle au bois dormant". Er ist nachträglich auf das Blatt geschrieben[3]). Hinweise auf Perrault finden sich auch sonst in der Ölenberger Sammlung, und zwar sämtlich von Jakobs Hand[4]). In den gedruckten Anmerkungen weisen die Brüder sowohl zum Dornröschen wie auch unter Perrault auf die inhaltliche Übereinstimmung zwischen beiden Fassungen hin[5]). Daß das deutsche Märchen eine auf mündlichem Wege vermittelte Entlehnung aus Perrault sei, ist die herrschende Annahme[6]).

Genaue Vergleichung der Ölenberger Aufzeichnung mit Perraults Text[7]) ergibt in der Tat einerseits eine starke Übereinstimmung, anderseits zeigt sich, daß die Abweichungen der deutschen von der französischen Fassung aus Änderung in mündlicher volksmäßiger Überlieferung zu ver-

---

[1]) Vgl. B.-P. 4, 431f. — Herm. Grimm, Vorrede zu seiner Ausgabe der KHM. Deutsche Rundschau 21 (1895), 97.

[2]) Der Name der Wildschen Kinderfrau ist Marie Müller. Sie wird in einer Quartierliste des Kasseler Stadtarchivs von 1810 unter den „Mägden" des Apothekers Wild genannt. So P. Heidelbach, Kasseler Sonntagspost 14. 4. 1929 (nach fr. Hinweis von J. Bolte). Dortselbst wird nachgewiesen, daß die Beziehung des Bildes einer lesenden Frau von L. E. Grimm (Lefftz S. 128) auf die Marie (ebda. S. 178) irrig ist. S. auch B.-P. 4, 432.

[3]) Nach freundlicher Mitteilung von J. Lefftz. Die Abkürzung gz der Hs. liest E. Freitag (S. 66) in Anlehnung an Fr. Schultz als „ganz". Lefftz stützt seine Lesung auf zwei andere Vermerke Jakobs (S. 165 zu S. 88ff., S. 167 zu 108ff.), wo „ausgezogen" ganz entsprechend abgekürzt ist.

[4]) und zwar zu den eigenen Niederschriften „Däumling" (Lefftz S. 76), „Murmeltier" (S. 108, vgl. 167) und zu Wilhelms Niederschriften „Das Brüderchen und das Schwesterchen" (= Hänsel und Gretel, S. 40, vgl. 161) und „Prinzessin Mäusehaut" (S. 58, vgl. 162).

[5]) 1812 zu Nr. 50: Perraults „Belle au bois dormant mit unserem Nr. 82 verbunden". 1822 und 1856 zu Nr. 50: „Bei Perrault: La belle au bois dormant"; unter Perrault: „La belle au bois dormant . . . bei uns Dornröschen" (Reclam S. 310).

[6]) So schon Vogt, Dornröschen-Thalia, Germanist. Abhandl. 12 (Weinhold-Festschrift 1896) S. 197, 232. Das einzige Hindernis sieht er in der von ihm angenommenen Beziehung des deutschen Märchens zu einer Dornstrauchversion (Jungfrau schlummert auf dem Weißdorn). Vgl. jetzt H. Naumann, Hwb. d. dt. Aberglaubens 2, 359; Golther, Hwb. d. dt. Märchens 1, 409; Velten a. a. O. S. 8ff. und 18 (Perrault die einzige Quelle von Grimms Dornröschen).

[7]) Charles Perrault, Histoires ou Contes du Temps passé. Paris 1697. Text bei P. Saintyves, Les contes de Perrault. Paris 1923, S. 61.

stehen sind, aus einem Vorgang also, in dem unwillkürliche Verdunkelung mit volksmäßiger Umprägung zusammengeht; deutlich hat dabei auch das Leben des Märchens als „Ammenmärchen“ seine Spuren hinterlassen.

Wenn zu Anfang der deutschen Fassung die Königin „im Bad“ ist, so wirkt doch wohl Perraults Erzählung verdunkelt nach, daß die Königin Bäder aufsucht, um ihrer Kinderlosigkeit abzuhelfen. Dieser Zug, bei Perrault vielleicht Anspielung auf einen zeitgenössischen Vorgang[1]), dessen Bedeutung sich verlor, war für das Kinderstubenmärchen ohnehin so nicht zu brauchen und wurde eingeformt in die Verkündigung, die im Wortlaut des Spruches („du wirst bald eine Tochter bekommen“) ganz kindlich gegeben ist. Aus den sieben Feen, zu denen wider Erwarten eine achte kommt, wurden zwölf, so daß nun die ungebeten sich einstellende von vornherein die Zahl dreizehn trägt, die dem Volksglauben als verhängnisvoll gilt. Perrault gibt den Zahlen offenbar keine abergläubische Bedeutung[2]). Seine Feen bringen ihre Wünsche in der Reihenfolge nach dem Alter vor, und zwar so, daß die jüngste beginnt. Die Unheilverkünderin wird siebente nur dadurch, daß eine jüngere Fee, hinter einer Tapetenwand sich verbergend, aus der Reihe zunächst ausscheidet; als achte mildert diese dann die Verwünschung. Die Anordnung ist erzählerische Feinheit. Die Verwünschende kann zunächst wähnen, daß ihr Spruch als scheinbar letzter endgültig sei, zumal sie als die älteste, wie aus den Worten der jüngeren Fee hervorgeht, die größte zauberische Macht hat. Die kunstvoll gebaute Szene spitzt sich nach der absichtsvoll retardierenden Aufzählung der beschenkenden Feen schließlich im Gegenübertreten der gekränkten und der unerwartet hervortretenden schützenden Fee dramatisch zu, das Eingreifen der letzten wird wirkungsvoll hervorgehoben. Jene Reihenfolge der schenkenden Patinnen mußte unverständlich als Brauch und erzähltechnisch zu fein beim Weitererzählen entfallen. Damit fiel freilich auch die klare Begründung dafür, daß der Unheilsspruch sich nicht aufheben, sondern nur mildern läßt, als Spruch der Ältesten nämlich. Die Gaben der Feen, die bei Perrault ganz auf das höfische Ideal eines Edelfräuleins der Barockzeit abgestellt sind, faßt der deutsche Text in der unbestimmten Allgemeinheit „mit allen Tugenden und Schönheiten“ zusammen. Eine Aufzählung, die den Erzähler bei Zwölfzahl der Gebenden in Verlegenheit setzen mußte, wird auch in der mündlichen Erzählung umgangen worden sein. Schönheit (la plus belle personne du monde), bei Perrault als Gabe der jüngsten Fee an die Spitze gestellt, hielt die volksmäßige Überlieferung als etwas ihr Wesentliches fest. Wenn bei Perrault die „alte“ Fee zu Beginn des Festmahls hereintritt und mit Platz nimmt, die jüngere nach der Verwünschung hinter der Tapetenwand hervortritt, wurde dies Hervortreten mit jenem Hereintreten zusammengezogen zu dem späten Auftreten der Dreizehnten, die nun sogleich ihren Spruch tut. Daß sie nicht von Anfang an zur Stelle gewesen, fand dann die kindliche Begründung, daß der König nur zwölf Teller besitze, womit

[1]) Pletscher, Die Märchen Ch. Perraults. Zürich 1905, S. 30.

[2]) Saintyves, a. a. O. S. 71ff.. deutet Zahlensymbolik erst hinein.

Perraults Erzählung, der König habe — ganz im höfischen Prunkstil — für jede der geladenen Feen ein vollständiges Besteck aus Gold, verziert mit Edelsteinen, anfertigen lassen[1]), sich abwandelte nach den Maßstäben eines bescheiden bürgerlichen oder bäuerlichen Haushalts, der von „guten Tellern" für festliche Gelegenheit nur ein Dutzend besitzt. Die Welt des Märchens der Handschrift hat überhaupt etwas schlicht und kindlich Familiäres, das auch in die sprachliche Form der Aufzeichnung hineinwirkt. Etwas Kindliches liegt schon im Namen „Dornröschen", der hier zunächst freilich nur als „Überschrift" auftritt. Die Eltern sind eines Tages „ausgegangen" (bei Perrault auf eines ihrer Lustschlösser gereist). Vom Hofstaat ist kaum die Rede. Statt des reichhaltigen lebenden und toten Inventars des französischen Schlosses nennt die Aufzeichnung bei der Einschläferung, vielleicht unvollständig, aber mit bezeichnender Wendung zum Schlichten, Kleinen, nur die Fliegen an den Wänden. Unverkennbar ist anderseits eine Wendung zum Geheimnisvollen, die der deutschen Aufzeichnung eine eigene Märchengrundstimmung gibt. Von Taufzeremonie in der Kirche, an der die Feen wie irgendwelche vornehmen Damen als Patinnen teilnehmen (beau baptesme; marreines; après les ceremonies du baptesme toute la compagnie revint au palais du roi), ist hier keine Rede, und die Feen erhalten auch durch die spürbare Beziehung der dreizehnten zu der spinnenden alten Frau im Turm einen mehr heidnisch-mythischen Zug. Die Prinzessin, so heißt es, „gelangte endlich an einen alten Turm". Perrault (alla jusqu'au haut du donjon) denkt wohl an einen turmartigen Erker, jedenfalls an einen Teil des Schloßgebäudes selbst. Das deutsche Märchen scheint schon in der handschriftlichen Fassung einen selbständig dastehenden Turm vor sich zu sehen. Man könnte hier an Einwirkung einer Fassung denken, in welcher der Turm als solcher ein notwendiger Zug ist[2]). Indessen kann die mündliche Überlieferung, welcher der Schloßbau unanschaulich war, hier den Turm (tour) festgehalten haben, in dem zu Beginn der Erzählung Perraults die alte Fee seit mehr als 50 Jahren sich aufhält, und wo man sie längst gestorben oder verzaubert glaubt. Der Turm, dessen Stellung bei Perrault verschoben erscheint, mag also durch Zufall oder den Instinkt eines Erzählers hier wieder an seinen „richtigen" Platz gekommen sein[3]). Jedenfalls bringt die deutsche Fassung mit dem „alten Turm" einen geheimnisvollen, zauberischen Zug, der dadurch verstärkt wird, daß im Turmstübchen (Perrault: petit galetas) nicht eine „gute Alte" (bonne vieille, bonne femme) sitzt, die von dem Verbot des Königs nichts gehört hat und, als das Unglück geschehen ist, erschrocken um Hilfe ruft, sondern schlechthin „eine alte Frau": für das Volksempfinden wohl ohne weiteres in Verdacht des Hexenwesens und des Zusammenhangs mit der Verwünschung.

---

[1]) Ähnlich schon im Perceforest (Vogt S. 200).

[2]) So im Perceforest (Vogt S. 200) und in dem katalaun. Gedicht d. 14. Jahrh. (B.-P. 1, 436f.); vgl. von der Leyen, Märchen S. 37.

[3]) Über die Rolle des Turmes in der mythologischen Ausdeutung des Dornröschen-Märchens vgl. U. Funke, Enthalten die deutschen Märchen Reste der germanischen Götterlehre? Bonner Diss. (Düren 1932) S. 27f.

Ihr Stübchen ist ja auch von außen verschlossen, der „gelbe Schlüssel" hat so etwas wie zauberischen Aufforderungscharakter; bei Perrault ist von ihm nicht die Rede. Charakteristisch anders als bei Perrault ist auch die Einschläferung der Schloßbewohner gegeben. Bei Perrault bewirkt die schützende Fee das Einschlafen. Bedacht darauf, daß ihr Schützling sich in dem alten Schlosse beim Aufwachen nicht fürchtet, und hinlenkend auf standesgemäßen Verlauf der Erlösung, versetzt sie mit dem Zauberstab den ganzen Hofstaat in Schlaf, und zwar „in einem Augenblick". In Jakobs Handschrift fehlt die schützende Fee ganz. Mag die Aufzeichnung in der Verwünschungsszene skizzenhaft unvollständig sein, wenn sie statt der Einzelfigur die „anderen Feen" als den Spruch mildernd nennt, im Weitergang der Erzählung ist die Figur tatsächlich ausgeschieden. Eine Auffassung von märchenhaftem Geschehen, welche der drahtziehenden Fee entraten möchte, scheint in dieser Auslassung wirksam zu sein. Jedenfalls nötigt die Auslassung den Erzähler dazu, die Einschläferung des Schlosses nun unmittelbar an den Spindelstich anzuschließen. Infolgedessen verbreitet sich der Schlaf als eine unsichtbare, anonyme Macht, wie eine Ansteckung gleichsam (im Text: „fing alles an einzuschlafen")[1]), und so gewinnt die Erzählung auch hier den Stimmungsgrund des Geheimnisvollen, um so mehr, als König und Hofstaat wie durch zauberische Macht herbeigeführt in den Schlafbann hineingezogen werden; der Text der Handschrift bringt das in einer Satzfügung, die stilistisch ungeschickt erscheint[2]), aber ganz bezeichnend alogisch ist: „da auch in dem Augenblick der König und der Hofstaat zurückgekommen war, so fing alles, alles im Schloß an zu schlafen". Bei Perrault wird der König durch den Tumult des um die Prinzessin bemühten Hofstaates herbeigezogen. — Durch das Ausscheiden der schützenden Fee wandelt sich auch der Vorgang der Einhegung des Schlosses. Von der Fee hervorgezaubert, wächst das Gehege bei Perrault in einer Viertelstunde zu voller Höhe. Und zwar ist nicht eigentlich von einer Hecke die Rede. Vielmehr ein ganzer Wald (grande quantité de grands arbres et de petits) entzieht die Schlafende der Sicht, in sich verflochtene Brombeer- und Hagedornsträucher (de ronces et d'épines entrelassées les unes dans les autres) verwehren den Durchgang durch den Wald. Den Wald als eigentliche Umhegung nennt ja auch der Titel der Erzählung. Die volksmäßige Überlieferung nun hat die „antidämonischen" Dornen[3]) hervorgehoben und aus dem Wald eine „Dornhecke" gemacht, deren Emporwachsen, wie die Ausbreitung des Schlafes, aus verborgen wirkendem, zauberischem Leben geschieht, was noch zu spüren ist in der sprachlichen Formulierung der Aufzeichnung: „zog sich eine Dornhecke". Der veränderte Name oder veränderte Titel (sofern ein solcher in mündlicher Erzählung in Betracht kommt) folgt der veränderten Anschauung, „Dornröschen" paßt ganz zu

---

[1]) Vgl. dazu Jak. Grimm, Vorrede zu Liebrechts Übertragung des Pentamerone 1 (1846), XIV (= Kleine Schriften 8, 195ff.).

[2]) E. Freitag S. 30.

[3]) Hwb. d. dt. Aberglaubens 2, 358.

der dem ländlichen Volke vertrauten Hagedornhecke[1]), die hier nur zauberisch vergrößert ist. Die Hagedornhecke mit ihrer die Phantasie des Volkes reizenden Doppelnatur, lockend im Schmuck duftender Röschen und dabei stachelig-undurchdringlich, schwebt vor sowohl bei den vergeblichen Versuchen der vielen, die in den Dornen „hängenbleiben", wie bei der Erzählung vom Eindringen des Erlösers. Die Unberufenen läßt sie ihre wehrende Natur spüren, dem Erlöser zeigt sie in wunderbarer Weise nur die freundlich einladende: „vor ihm schienen sie Blumen zu seyn, und hinter ihm wurden sie wieder zu Dörnern"[2]). Bei Perrault schieben sich die Bäume und Sträucher wie Kulissen auseinander und wieder zusammen: man merkt wieder das Zauberkunststück der Fee, obwohl sie hier nicht auftritt; in der deutschen Erzählung wirkt der Zauber aus dem Naturgebilde selbst heraus, das mit der zu beschützenden Schönen irgendwie im Bunde scheint. — Nachdruck legt die deutsche Fassung ferner auf die Macht der Voraussage, die einmal ausgesprochen gleichsam aus sich selbst heraus mit unfehlbarer Genauigkeit Erfüllung bewirkt. Daß die Begegnung der Prinzessin mit der spinnenden Alten sich „nach Ablauf von fünfzehn oder sechzehn Jahren" ereignet, gibt Perrault als eine tatsächliche Feststellung, welche die Mannbarkeit der Prinzessin nach höfischem Begriff klarstellt, also die Möglichkeit der Vermählung mit dem Erlöser sichert; ausdrücklich, mit der gleichen unbestimmten Wendung, heißt es denn auch später, der Prinz findet eine Prinzessin vor, die 15 oder 16 Jahre alt scheint. In der deutschen Fassung wird durch Voraussage genau bestimmt, daß das Unheil „in ihrem fünfzehnten Jahr" eintreten wird; das erfüllt sich denn auch, „als die Königstochter nun fünfzehnjährig war"[3]). Im Text der Ölenberger Aufzeichnung wird bezeichnenderweise die Voraussage des Unheils durch direkte Rede mit vorangestelltem Einführungssatz hervorgehoben (und sprach: „ihr habt mich nicht gebeten, und ich verkündige euch . . ."). Bei Perrault spricht nur die schützende Fee, auf deren effektvolles Hervortreten und Wirken großer Wert gelegt wird, ihren Milderungsspruch direkt. — Eine Voraussage setzt die deutsche Fassung überdies an den Anfang der ganzen Erzählung. Das sprechende Tier, das die ersehnte Geburt verkündet, ist der Krebs[4]), der im Aberglauben als unheilbringend gilt[5]). Es mischt sich also in die Ankündigung eines an sich erfreulichen und erwünschten Ereignisses sogleich Gefühl drohenden Unheils, daß sich alsbald in der Verwünschung durch die „Dreizehnte" entlädt. Damit wird eine dem Zaubermärchen ganz gemäße Ausgangslage eindringlich gemacht: ein unverdientes schlimmes

[1]) Vgl. Grimms WB. unter Dornrose; Golther a. a. O. S. 409; B.-P. 1, 441.

[2]) Direktes Nachwirken eines Vegetationsmythos bzw. einer Dornstrauchversion oder des „Schlafdornes" anzunehmen, dazu gibt die handschriftliche Fassung also keinen zwingenden Grund.

[3]) Daß die Erweckung gemäß der Voraussage genau 100 Jahre nach dem Einschlafen erfolgt, wird im Ölenberger Text wohl versehentlich nicht erwähnt; erst die zweite Druckausgabe (1819) hat das nachgeholt.

[4]) Erst von der 1. Kleinen Ausgabe (1825) an Frosch.

[5]) Hwb. d. dt. Abergl. 5, 446ff., besonders 449.

Schicksal lastet auf der Heldin, das Böse ist mächtig über sie. Die Erzählungslinie kann nun märchengerecht durch Erfüllung des Unheilsspruches hindurch zur Überwindung des Bösen und zum glückhaften Ende geführt werden[1]). Diese Linie erfordert es auch, daß die Eltern, die von der Macht des Bösen aufs stärkste mitgetroffen sind, an dem glückhaften Ende teilnehmen; die Wiedergutmachung wäre sonst nicht vollständig. Deshalb eben werden sie mit eingeschläfert[2]), während bei Perrault, wie überhaupt in den romanischen Fassungen, König und Königin den Schauplatz verlassen und aus der Erzählung, die in der „langen" Form ja auch keine Verwendung mehr für sie hat, ausscheiden[3]). Wie sehr es einem deutschen Volkserzähler Bedürfnis ist, die Eltern am Glück der Erweckten teilnehmen zu lassen, zeigt ein Blick in U. Jahns „Duurn'nrösken"[4]). Der Erzähler ist von Grimm abhängig[5]). Er hat aber den Kunstgriff, die Eltern beim Wirksamwerden des Schlafbannes herbeizuführen, nicht aufgefaßt. Daher darf nun der Schlaf, obwohl die Hexe einen „hunnetjaerigen Fluuch" ausgesprochen hat, nicht hundert Jahre dauern, sondern nur „väle, väle", damit nämlich die noch lebenden Eltern nach der Erlösung „mit eis" zur Hochzeit kommen können und „nu wyr dei Freur noch väl grötter". Forderte Rücksicht auf den formgerechten Abschluß bei Jahn wie in der Grimmschen Aufzeichnung das Hochzeitsfest mit Beteiligung der Eltern, und mußte daher die erotische Gewinnung der Prinzessin als solche an Bedeutung verlieren, so zeigt sich im Zurücktreten des Erotischen zugleich die gegenüber Perrault entschiedenere Ausbildung zum Kindermärchen[6]). Von Basile über Perrault zu der deutschen Fassung läßt sich eine Entwicklungslinie fortschreitender Verharmlosung ziehen: bei Basile der Erlöser als Liebhaber, Liebesgenuß, Eifersucht der Frau; bei Perrault der Liebesgenuß angedeutet, aber durch vorhergehende Trauung legitimiert, heimliche Ehe im Zauberschloß, an die Stelle der eifersüchtigen Frau tritt als Gegenspielerin die Mutter des Prinzen; im Dornröschen ist der Kuß nur noch Mittel der Erweckung, Hochzeit das glückhafte Ende. Der Handlungslinie des Märchens entsprechend wird dies Ende in der deutschen Fassung ganz kurz erzählt. Die Formel „und wenn sie nicht gestorben sind . . ." setzt den Schlußpunkt.

---

[1]) Zur Linie des Märchens vgl. A. Romain, Formsinn im Märchen, Hwb. d. dt. Märchens.

[2]) Ausdrücklich erwähnt ist in der Hs. als einschlafend nur der König. Erst die 2. Druckausgabe ergänzt sinngemäß „und die Königin".

[3]) Im Perceforest und bei Basile vollzieht der Vater selbst die Einschließung der Schlafenden. In dem von Dardy 1892 mitgeteilten französischen Märchen „La Belle endormie" sind die Eltern bei der Erweckung längst gestorben (B.-P. 1, 437).

[4]) Volksmärchen aus Pommern und Rügen 1 (Norden und Leipzig 1891), 226.

[5]) und zwar offenbar von dem Text der 8. Kleinen Ausgabe (1850), wo es heißt: „Und er konnte es auch nicht lassen, bückte sich und gab ihm einen Kuß"; vgl. „und as hei eer groote Schönheit seej, künn hei't nich laten un gaev eer ein kuss." Auffallend bleibt allerdings die Besonderheit, daß nicht eine Hecke das Schloß umschließt, sondern ein großer Dornbusch es überdeckt, der sonst immer nur Knospen trägt, beim Herannahen des Erlösers aber blüht (vgl. dazu Vogt a. a. O. S. 215).

[6]) Vgl. Berendsohn, Grundformen S. 67.

So wenig volksmäßige Züge die Ölenberger Aufzeichnung von außen, auf das stilistische Gewand gesehen, erkennen ließ, die mündliche Überlieferung hat, wie wir sehen, der Erzählung in der inneren Gestalt und im Aufbau einen ausgesprochen volksmäßigen Charakter gegeben. Sie löste die Erzählung aus Zeitgebundenheit, durchdrang sie mit Volksglauben und mit einem eigenen Gefühl vom Zauberisch-Märchenhaften, bildete eine einfache, von allem Nebenwerk befreite Handlungslinie heraus, die der typischen Linie des Volksmärchens nachgeformt wurde, und entwickelte das Kindermärchenhafte weiter. Ob die deutsche Überlieferung mit der Abtrennung jener Fortsetzung, die noch Perrault bietet, einen „richtigen Instinkt“ bewiesen, d. h. die „ursprünglichere“ Form wiederhergestellt hat, mag dahingestellt bleiben[1]). Die handschriftliche Fassung ist jedenfalls bei aller Kürze keineswegs fragmentarisch, und es läßt sich nicht verkennen, daß das Märchen, wiewohl der Aufbau nicht ausgewogen wirkt, durch die volksmäßige Umprägung eine in sich geschlossene, märchengerechte Form gewonnen hat. Im Widerspruch zu Wesselskis Grundanschauung ist hier eine beträchtliche Formleistung volksmäßiger Erzählerkunst festzustellen.

Daß mit dieser Umprägung die Erzählung Perraults dem „deutschen“ Märchen eingeformt sei, glaubt man zu spüren. Schon durch die Ausschaltung der schützenden Fee und ihrer Zauberkunststücke ist die deutsche Fassung zum mindesten von dem Märchenstil Perraults und seiner Nachfolger entschieden abgerückt[2]). Ob man schlechthin von Eindeutschung reden darf, hängt indessen davon ab, wie man sich den Verlauf der volkstümlichen Umprägung vorzustellen hat. Ein reiches Leben des Märchens in deutscher Volksüberlieferung ist bei dem Mangel an Varianten[3]) unwahrscheinlich; mit gutem Recht bezweifelt H. Naumann, daß es vor den Grimms in Deutschland überhaupt volksläufig gewesen sei[4]). Ist französische Volksüberlieferung als mitbeteiligt an der volksmäßigen Umprägung anzusetzen? In sie könnte ja von Perrault unabhängige Überlieferung mit eingegangen sein: so würde sich jene auffallende „Berichtigung“ der Stellung des „alten Turmes“ (oben S. 83) erklären. Läßt sich vielleicht von dem Namen Dornröschen aus eine Brücke zwischen der deutschen Aufzeichnung und der französischen Volksüberlieferung schlagen? Spiller[5]) hielt es für wahrscheinlich, daß die Heldin des Märchens schon in französischer Volksmärchenüberlieferung Dornröschen geheißen habe. Jakob Grimm rühmte an dem deutschen Märchen, daß es „den bedeutenderen Namen der

---

[1]) von der Leyen, Das Märchen S. 38; vgl. auch A. Thimme, Das Märchen. Leipzig 1909, S. 93ff.; Rutgers, Märchen und Sage. Diss. Groningen 1923, S. 69; R. Benz, Märchendichtung der Romantiker. Jena 2. A. 1926, S. 93. — Dagegen Panzer, Studien zur germanischen Sagengeschichte 2, Siegfried (1912), 137 („Verstümmelte Variante“); Velten, a. a. O. S. 9 (Grimms Märchen verstümmelte Übertragung aus Perrault).

[2]) Vgl. Benz a. a. O. S. 16. [3]) B.-P. 1, 434. [4]) Hwb. d. dt. Abergl. 2, 359.

[5]) Zur Geschichte des Märchens von Dornröschen. Schulprogramm, Frauenfeld 1893.

Jungfrau bewahrt habe"[1]), faßte also den Namen als festen Bestandteil auf. Seine eigene handschriftliche Fassung des Märchens enthält den Namen jedoch nur als Überschrift; erst die Bearbeitung in der ersten Druckausgabe (1812) bringt ihn in der Erzählung selbst. Märchen mögen trotz Berendsohns Zweifel schon in mündlicher Erzählung so etwas wie „Titel" haben[2]), wenngleich sprachlich nicht so feststehende wie in der Aufzeichnung. Aber es ist möglich, daß der Name Dornröschen, der in der Ölenberger Fassung mit der Erzählung noch nicht enger verbunden erscheint, erst bei der Aufzeichnung, als wirkliche „Überschrift" also, eingeführt wurde[3]). „Dornröschen" als Überschrift bringt schon die deutsche Übersetzung von Graf Hamiltons Fleur d'épine in der „Blauen Bibliothek aller Nationen"[4]). Eben auf Hamiltons Erzählung[5]) weist Spiller als Beleg dafür hin, daß die schlafende Schöne schon im französischen Volksmärchen den Namen, der dem deutschen Dornröschen entspricht, getragen habe. Ist dieser Hinweis stichhaltig? Das Erlösungsmärchen, das den volksmärchenhaften Kern von Hamiltons galant und witzig vorgetragener Feen- und Abenteuergeschichte bildet, hat mit dem Dornröschenmärchen eine nur sehr entfernte, durch Vermengung mit Resten anderer Märchen verwischte Ähnlichkeit. Aus dem Bereich einer Hexe, die hinter unheimlichen Wäldern wohnt, wird eine Schöne, die dort schimpflich behandelt ist, durch einen Kavalier entführt und hat nach der ersten Vereinigung mit dem Retter, ähnlich wie Basiles und Perraults Heldin, durch die Feindschaft einer bösen Frau, die hier mit der Hexe identisch ist, Leiden zu erdulden, auch einen todähnlichen Schlaf durchzumachen, bis dann mit der Erweckung die endgültige Vereinigung mit dem Erlöser erfolgt. Keineswegs kann man sagen, daß „die Heldin die Züge Dornröschens und Aschenbrödels in sich vereinige" (Spiller S. 16). Mögen die Namen Serene und Luisante an die romanische Dornröschenversion erinnern (vgl. „Sonne" und „Mond" bei Basile, „Tag" und „Morgenröte" bei Perrault). Der Name Fleur d'épine, wenn er für sich aus Volksüberlieferung stammt, ist nicht notwendig mit der Erzählung verbunden, wird auch auf keine Weise begründet. Von Dornumhegung der Schlafenden ist keine Rede. Der Name scheint um einer romanhaften Wirkung willen angeheftet. Dem Übersetzer aber gab für die Koseform „Dornröschen" Hamiltons Dame so wenig Anhalt, wie Wortlaut und Geist jener Erzählung überhaupt mit dem Namen oder der Gestalt des deutschen Märchens Verwandtschaft zeigen. Hingegen lag nicht nur „Dornrose"[6]), sondern auch „Dornröschen" in deutscher Überlieferung bereit; das zeigen die Spuren volksläufiger Lieder vom „Röslein auf der Heiden", in denen auch die

[1]) Vorrede zu Liebrechts Übersetzung des Pentamerone S. XIV.

[2]) Grundformen S. 21.

[3]) Über den Anteil der Brüder Grimm an der Benennung der Märchen, s. Berendsohn ebda.

[4]) Bd. 2, Gotha 1790. Im 1. Bd. derselben Sammlung (Übertragung der Märchen Perraults) findet man „Rotkäppchen" für Chaperon rouge, „Aschenbrödel" für Cendrillon. Für La Belle au bois dormant allerdings „Die schlafende Schöne".

[5]) Œuvres du comte d'Hamilton T. II: L'Histoire de Fleur d'épine, conte. Utrecht 1731.

[6]) Gryphius, Geliebte Dornrose. Vgl. B.-P. 1, 441.

Beziehung des Namens einer Schönen zur Dornhecke jedenfalls schon vorhanden war[1]). Sowohl in die Hamilton-Übersetzung wie in die Ölenberger Aufzeichnung kann also der Name als ein deutsch-volkstümlicher aufgenommen sein. Von dem Namen aus läßt sich eine sichere Verbindung zur französischen Märchenüberlieferung somit nicht ziehen. Daß Verbindungsfäden von der Marie zur französischen Volksüberlieferung hinüberführten, ist freilich an sich möglich. Die Herkunft der Marie konnte bis jetzt nicht festgestellt werden. Die Anmerkungen der Brüder Grimm weisen auf die „Maingegenden“ (s. oben S. 80), und zwar wohl in dem besonderen Sinn: nahe der Heimat der Brüder, auf eine Gegend also, die wie Kassel, wo das Märchen zutage trat, stark mit hugenottischer Einwanderung durchsetzt ist. Welche Rolle Hugenotten etwa als Übermittler französischen Märchengutes gespielt haben, bedarf der Aufklärung. Die Frage ist wichtig im Hinblick aus das allgemeine Problem der Möglichkeit des Wanderns von Märchen. Einstweilen fehlen für die Annahme, die volksmäßige Umprägung des Märchens habe schon im französischen Munde begonnen, Belege. Gegen die Beteiligung einer größeren Anzahl von Erzählern an der Vermittlung und Umprägung spricht die Einfachheit und Klarheit im Aufbau der Ölenberger Fassung, ihre nicht gestörte geschlossene thematische Einheit[2]). Wie schnell bei Weitergabe im Volk die Einheit gestört und die Form verwischt werden kann, zeigt Jahns Aufzeichnung, wo trotz des Vorbildes der Grimmschen Erzählung das Märchen mit dem Rumpelstilzchen zusammengebracht ist, und die Erzählungslinie in Verwirrung zu geraten beginnt (s. oben S. 86)[3]). Für einen verhältnismäßig kurzen Abstand zwischen Entlehnung und Aufzeichnung könnten auch die Anklänge an Perraults Wortlaut, die sich in der Handschrift finden, sprechen. Ähnlichkeit zeigen zunächst Verwünschung und Milderung:

que la princesse se perceroit la main d'un fuseau et qu'elle en mourroit	daß eure Tochter sich an einer Spindel in den Finger stechen und daran sterben wird
elle tombera seulement dans un profond sommeil, qui durera cent ans.	sie sollte nur hundert Jahre in Schlaf fallen.

[1]) Erk-Böhme, Deutscher Liederhort 2 (Leipzig 1893), 242. Vgl. auch Grimms WB. unter Dorn. — Angemerkt sei hier, daß das Goethe-Herdersche Heidenröslein rein inhaltlich mit dem Dornröschenmärchen der älteren, noch nicht verkindlichten Art Berührungspunkte hat, insofern ein Jüngling durch Dornen zu der Schönen dringt und sie in Besitz nimmt (besonders deutlich in Herders Fassung: „Aber er vergaß darnach beim Genuß das Leiden“).

[2]) Vgl. die Unterscheidung von einheitlichen und kontaminierten Märchen bei Thimme, Märchen S. 90ff.

[3]) Das Verhalten der Erzähler gegenüber der Form ist freilich sehr verschieden (vgl. dazu Mackensen, Zschr. f. deutsche Bildg. 1930 S. 347f.). Den formauflösenden stehen formbewahrende und -erfüllende gegenüber wie die „Marie“ und die „Viehmännin“ (Vorrede zu KHM. 2 (1815) S. IV). Mit wirklichen Volkserzählern lassen sich die Schulmädchen, die nach Wesselskis Bericht das Dornröschenmärchen so schnell und gründlich zersetzten (Theorie S. 127ff.), auf keine gemeinsame Ebene bringen. Jener Versuch beweist nichts gegen die Fähigkeit mündlicher Überlieferung, die Form auch zu erhalten.

Auch an rein erzählenden Stellen finden sich Berührungspunkte im Wortlaut. „Eines Tages . . . so ging sie im Schloß umher“ ist ein ungefährer Anklang an „courant un jour dans le chateau“. Deutlicher stimmt „als sich aber dieser Prinz der Dornhecke näherte“ zusammen mit „à peine s'avança-t-il vers le bois“. Perraults „alter Bauer“, der dem Prinzen die Geschichte erzählt, „die er von seinem Vater gehört hat“ (que j'ay oui dire à mon pere), begegnet in unserem Text als „alter Mann“ und erzählt die Geschichte, „die er sich erinnerte von seinem Großvater gehört zu haben“ (zu beachten ist der Gallizismus).

Auffallend ähnlich ist:

Le roi . . . fit publier aussi tost un Edit par lequel il deffendoit à toutes personnes de filer au fuseau, ny d'avoir des fuseaux chez soy, sur peine de la vie.	Der König ließ aber den Befehl ausgehen, daß alle Spindeln im ganzen Reich abgeschafft werden sollten.

Der deutsche Wortlaut scheint hier nur eine Vereinfachung des französischen. Diese Nachklänge zu deuten aus unmittelbarer Nacherinnerung der Marie an Perraults Text, den sie gelesen oder gehört haben möge, geht nicht ohne weiteres an. Die oben aufgezeigte Verdunklung der Erzählung Perraults, die wesentlich durch unwillkürliche Auslassung und Verschiebung in der Erinnerung zustande gekommen sein muß, und die starke Umprägung überhaupt stimmen nicht recht zu dem Festhalten von Einzelheiten im Ausdruck. Es könnte sich allenfalls um Entlehnung nach wiederholter Berührung mit dem Text Perraults handeln. Aber das stilistische Gesamtbild des Textes, der ja, wie wir sahen, keineswegs wörtliche Aufzeichnung der mündlichen Erzählung darstellt, läßt Schlüsse auf den sprachlichen Ausdruck der Marie überhaupt kaum zu. Es bleibt die Möglichkeit offen, die Anklänge aus sekundärer Entlehnung durch die aufzeichnende Person zu erklären, sei es, daß sie Erinnerungen an Perraults Text einmischte oder ihn bei der Niederschrift zu Rate zog. Daß Jakob der eigentliche Aufzeichner nicht war, geht aus der Formulierung seiner Bemerkung („scheint gezogen aus Perrault“) doch wohl hervor. Vielleicht besorgte Gretchen Wild, die in den Jahren 1807/08, also in der Zeit der Entstehung der Handschrift, mehrmals Märchen geliefert hat[1]), die erste Niederschrift, die dann von Jakob umgeschrieben wurde[2]). In Jakobs Ausdruck „gezogen aus“ liegt übrigens nicht notwendig die Vermutung des bloßen Exzerptes. Sie stände ja auch im Widerspruch sowohl zum Ergebnis unserer Vergleichung wie zu Jakobs eigener Anmerkung „mündlich“ und zu dem Verhalten der Brüder gegenüber dem Märchen. Dessen Eigenart gegenüber Perrault, bei

[1]) B.-P. 4, 432.

[2]) Daß man in der Wildschen Familie mit Peraults Werk bekannt war, kann angenommen werden. Die Familie stammte aus Bern und hatte, wie aus der „Genealogischen Stammtafel der Familie Wild“ von 1848 hervorgeht, starke Beziehungen zur französischen Schweiz (nach freundlicher Mitteilung von Exzellenz General Kühne in Berlin). Aber auch in Deutschland waren ja Perraults Märchen recht verbreitet, vgl. Velten a. a. O. S. 4f.

aller Übereinstimmung, würdigt Jakob in der Vorrede zu Liebrecht. „Französisch“ in dem Sinne wie der Gestiefelte Kater und der Blaubart, die ja nach 1812 aus der Sammlung ausscheiden mußten, ist den Brüdern das Märchen keinesfalls gewesen. So heißt denn Jakobs sonstigem Sprachgebrauch entsprechend „gezogen aus Perrault“ wohl nichts anderes, als daß aus Perraults Erzählung der echte „alte Grund“ ausgezogen erscheint[1]).

Jene Anklänge an Perraults Text ändern jedenfalls nichts an der volksmäßigen Struktur der Ölenberger Fassung. Ob französische Volksüberlieferung an der Umformung des Perrault-Textes beteiligt war, bleibt ungewiß. Daß die Marie im Wildschen Hause zu Kassel an der volksmäßigen Formung des Märchens zum mindesten starken Anteil hat, kann als sehr wahrscheinlich angesehen werden.

II.

Mit der Bearbeitung für die erste Druckausgabe von 1812 (= 1. A.)[2]) ist das Märchen in Wilhelm Grimms Hand übergegangen. Weitere sechs Auflagen der Großen Ausgabe und zehn Auflagen der Kleinen Ausgabe (von 1825) an sind von ihm besorgt worden[3]). Die Hauptarbeit Wilhelms geschah für die 1. und 2. Große Ausgabe (1. und 2. A.). Es folgen dann nur noch kleinere Änderungen; mit der 6. A. (1850) steht Wilhelms Fassung in allen Einzelheiten fest. Sein Verfahren bei der Bearbeitung haben wir zu prüfen.

Der handschriftliche Text des Bruders ist sorgfältig benutzt. In der 1. A. werden die Stellen der Erzählung, die bisher skizzenhaft oder im Verhältnis des Ganzen zu knapp erscheinen mußten, lebendiger und reicher ausgeführt: die Verwünschung und ihre Milderung und vor allem das Einschlafen und Wiedererwachen des Schlosses. Hierbei ist nun Einwirkung Perraults deutlich bemerkbar.

In der Handschrift hieß es: „Wie nun das Fest zu Ende ging, so kam die dreizehnte Fee“ und, nachdem diese ihren Unheilsspruch getan, „die anderen Feen wollten dies so gut noch machen als sie konnten und sagten...“ Jetzt, in der 1. A., tritt die Dreizehnte zornig „herein“, und zwar in dem Augenblick, als die Elfte ihr Geschenk gesagt hat, die Beschenkung also jäh unterbrechend, und „ruft“ zum Schrecken der Eltern ihre Verwünschung. Die „zwölfte“ Fee aber (Trägerin der Glückszahl), die noch einen Wunsch zu tun hat, gibt, ebenfalls in direkter Rede, den die Verwünschung mildernden Spruch. Kein Zweifel, daß hier Perraults Darstellung, und zwar sowohl das verspätete „Eintreten“ (on vit entrer) der alten Fee wie das Auftreten der jüngeren als Anhalt gedient hat. Die ausgeführte Erzählung vom einschlafenden und wiedererwachenden Schloß, die in der Handschrift nur ganz knapp vorgezeichnet war, entnimmt, so selbständig sie erscheint, doch ihre Einzelstücke fast durchweg Perraults Schilderung. Unter den

---

[1]) Vgl. Jakobs Bemerkungen zu der „Goldenen Ente“, Lefftz S. 165 zu 88; vgl. ebda. S. 167 zu 108.

[2]) Neudruck bei Panzer a. a. O.

[3]) Vgl. die Übersicht bei K. Schmidt S. 4.

vielen hier in Schlaf versetzten Menschen und Dingen findet man Köche, Küchenjungen, Pferde in den Ställen, große Hofhunde vom Wirtschaftshof, Bratspieße auf dem Feuer, das Feuer selbst. Selbständig zugefügt hat die Grimmsche Erzählung in der 1. A. nur die Tauben auf dem Dach und die Magd mit dem Huhn; in der Handschrift schon gegeben waren, wie erwähnt, die Fliegen an den Wänden. Auch die Reihenfolge des Einschlafens folgt im ganzen derjenigen bei Perrault: Hofstaat, Haustiere, Küche, Feuer. Für die Schilderung des Aufwachens war bei Perrault wenigstens insofern Anhalt gegeben, als es dort vom wiedererwachten Hofstaat heißt: chacun songeait à faire sa charge. Wie weit die textliche Annäherung an Perrault Wilhelm Grimm zuzuschreiben ist, läßt sich nicht sagen. Wir mußten die Möglichkeit offen lassen, daß Wilhelm sich die Niederschrift des Bruders durch erneute mündliche Erzählung verlebendigen und vervollständigen ließ. Jene Niederschrift ist ja nur eine, und zwar vielleicht unzulängliche Aufnahme des Märchens, dessen Gestalt, solange es im Mündlichen lebte, beweglich war. So mag die Verwünschung schon mündlich konkreter gestaltet, mehr auf „szenische Zweiheit“ im Sinne Olriks[1]) gestellt gewesen sein, als die Handschrift erkennen läßt. Und die charakteristische Auslese aus Perraults barockem Hofwesen, welche Gouvernanten, Kammerfrauen, Garden, Türsteher, Lakaien in dem Sammelwort „ganzer Hofstaat“ versinken läßt, das Schoßhündchen so wenig wie die Rebhühner und Fasanen an den Bratspießen verwendet, diese ganze Umsetzung des Höfischen ins Ländliche und Schlichte kann ebenfalls zum Teil schon in mündlicher Erzählung bewirkt worden sein[2]). An anderen Stellen der Erzählung treten aber weitere Anklänge an Perraults Wortlaut auf, und hier wird offenkundig, daß Wilhelm Perraults Text für die stilistische Ergänzung und Besserung des handschriftlichen Textes benutzt hat. Schon der empfindsame Ton zu Anfang von Perraults Erzählung (qui estoient si faschez de n'avoir point d'enfans, si faschez qu'on ne sçauroit dire) scheint gewirkt zu haben in Wilhelms Einschub „und hätten so gern eins gehabt“[3]). Das handschriftliche „sie sollte nur hundert Jahre in Schlaf fallen“ wird in unverkennbarer Anlehnung an Perrault ergänzt und verdeutlicht:

au lieu d'en mourir, elle tombera seulement dans un profond sommeil	es soll aber kein Tod seyn, sie soll nur hundert Jahre in einen tiefen Schlaf fallen.

Für den Spindelstich, der vorher mit dem einfachen Satz berichtet wird, „da stach sie sich in die Spindel“, gewinnt Wilhelm offenbar an dem französischen Text die gespanntere Wendung:

kaum aber hatte sie die Spindel angerührt, so stach sie sich damit.	elle n'eust pas plutost pris le fuseau, que ... elle s'en perça la main.

[1]) Ztschr. f. dt. Altertum 51, 1ff.

[2]) Vgl. A. Töpfer, Der König im deutschen Volksmärchen. Diss. Jena 1930, besonders S. 6.

[3]) Verstärkt in der 2. Aufl. Vgl. allerdings Jakobs Hs. des Schneewittchen-Märchens (Lefftz S. 120): „Die hätten gar zu gerne ein Kind gehabt.“

In den weiteren Ausgaben wird die unmittelbare Benutzung des Perrault-Textes durch Wilhelm Grimm ganz deutlich. In der 2. A. (1819) ist das Zusammentreffen Dornröschens mit der spinnenden Alten szenisch ausgestaltet. Der Satz der Ölenberger Aufzeichnung „und sie scherzte mit der Frau und wollte auch spinnen" war in der 1. A. nur etwas aufgelockert und erweitert: „die alte Frau gefiel ihr wohl, und sie machte Scherz mit ihr, und sagte, sie wolle auch einmal spinnen und nahm ihr die Spindel aus der Hand." Jetzt ist die Stelle in lebendige Rede umgesetzt, und zwar mit stärkster Anlehnung an Perraults Wortlaut.

„Ei, du altes Mütterchen", sprach die Königstochter, „was machst du da?" — „Ich spinne", sagte die Alte und nickte mit dem Kopf. — „Wie das Ding herumspringt!" sprach das Fräulein und nahm die Spindel und wollte auch spinnen.

Que faites-vous là, ma bonne femme? dit la princesse. — Je file, ma belle enfant, luy répondit la vieille qui ne la connoissoit pas. — Ha! que cela est jolie! reprit la princesse.

In der Verwünschungsszene tritt jetzt die zwölfte Fee, die Bewegung der Szene mehrend, wie bei Perrault „hervor" (hier aus der Reihe der übrigen, nicht aus einem Versteck). Erklärend wird gesagt: „zwar konnte sie den bösen Ausspruch nicht aufheben, aber sie konnte ihn doch mildern", in Anlehnung an Perrault, wo sie selber sagt: Il est vrai que je n'ay pas assez de puissance pour défaire entierement ce que mon ancienne a fait. Das im Schloß herumspazierende Dornröschen besieht „Stuben und Kammern"; bei Perrault: „montant de chambre en chambre". Von der Hecke heißt es jetzt: „sie wuchs über das Schloß hinaus, daß gar nichts mehr, selbst nicht die Fahnen auf den Dächern zu sehen waren"; bei Perrault sieht man nur noch die Spitzen der Türme, die dann den Prinzen auf das Zauberschloß aufmerken lassen. Auch daß die Dornen, die den Prinzen als Blumen hindurchlassen, sich jetzt hinter ihm als Hecke wieder zusammenschließen, nähert sich Perraults Darstellung an.

In den folgenden Ausgaben, die entsprechend Tonnelats allgemeiner Feststellung (S. 61) keine grundlegende Umgestaltung des Textes mehr bringen, sondern nur noch kleinere, stilistische Änderungen, finden sich gelegentlich noch neue deutliche Spuren der Benutzung von Perraults Text. In der 3. A.: Der König, der sein liebes Kind vor dem Unglück gern bewahren wollte; vgl. pour tâcher d'éviter le malheur. In der 4. A.: „rief sie (die nicht geladene weise Frau) mit lauter Stimme"; vgl. Perrault: dit tout haut ces paroles (hier die junge Fee). „Alle (nicht nur ‚die Eltern') waren erschrokken"; vgl. ce terrible don fut frémir toute la compagnie. Bei Perrault wird die Prinzessin auf ein Prunkbett gelegt: seit der 6. A. (1850) fällt Dornröschen „auf das Bett nieder, das da stand"; bis dahin war von dem Bett nicht die Rede[1]). Wenn Wilhelm in der 6. A. bei dem Spindelverbot des Königs für das lahmere „sollten abgeschafft werden" das entschiedenere „verbrannt werden" einsetzt, so regt ihn diesmal nicht Perraults Erzählung

[1]) Auf dem Bett liegend in einem gotischen Gemach zeigt allerdings auch schon L. E. Grimms Bild zur 1. Kl. Ausg. (1825) die Schlafende.

an, sondern offenbar Uhlands Gedicht „Märchen“ (1811), das gegenüber seiner Quelle Perrault selbständig diesen Zug eingeführt hat[1]); das ist bezeichnend für die Unbekümmertheit, mit der Wilhelm sich zu eigen macht, was ihm gut dünkt. Daß er Perrault zu Rate zieht, kann insofern nicht wundernehmen, als die Brüder seine Stoffe als volksmäßig, seine Erzählung als ziemlich „treu“ ansahen. Ihr Inhalt sei zweifellos aus mündlicher Überlieferung genommen, heißt es in den Anmerkungen, und weiter: „Perrault hat die Märchen rein aufgefaßt und, Kleinigkeiten abgerechnet, nichts zugesetzt: der Stil ist einfach und natürlich und, soweit es die damals schon glatte und abgerundete Schriftsprache zuließ, ist auch der Kinderton getroffen. Einzelne gute Redensarten sind wohl beibehalten ... Diesen Vorzügen verdankt ohne Zweifel das Buch seine Fortdauer bis in unsere Zeit[2]).“

Wesselskis Vermutung, daß die Durchbildung des Grimmschen Dornröschen-Textes unter Anlehnung an literarische Überlieferung geschehen sei, erweist sich als richtig. Bei der eigentümlichen, über zahlreiche Textzustände sich erstreckenden Kleinarbeit Wilhelms, welche die Anregungen Perraults vielfach in kleinen Einzelheiten des Ausdrucks verwertet, kann die Frage auftreten, ob seine Arbeitsweise nicht lediglich als ein schriftstellerisch geschicktes Zusammenstücken zu bewerten sei, das nur darauf ausgehe, dem Text eine gewisse Fülle und erzählerische Wirkung zu geben[3]). Wenn nicht schon das Endergebnis, das Märchen der letzten Ausgabe, in seiner geschlossenen, ganz künstlerischen Wirkung diese Frage verneinen läßt: an fast jeder Einzelheit der Textentwicklung, mag sie von der Vorlage angeregt sein oder eigener Eingebung Wilhelms folgen, läßt sich zeigen, daß die Bearbeitung ausgerichtet ist auf ein Ganzes, das Wilhelm vor Augen steht, ein Ganzes, das von Perraults Erzählung als etwas durchaus Selbständiges sich abhebt. Es handelt sich, wie wir zeigen wollen, um wirkliche Gestaltung, d. h. einheitliche Formung aus einer einheitlichen inneren Anschauung.

Holde Unschuld, die in ihrer traulichen Welt bedroht ist durch böse Macht, aber glücklich errettet wird durch die gute: das ist der Kern dieser inneren Anschauung Wilhelms von dem Märchen. „Liebesgeschichte“ ist die Erzählung für ihn höchstens in dem Sinn, daß ein kindlich-holdseliges Mädchen liebenswert ist, und daß seine schuldlose Bedrängnis den ritterlichen Erlöser herbeizieht. Von diesem Kern aus läßt sich die Textentwicklung bis ins einzelne durchfühlen.

„Tugend und Schönheit“ werden Dornröschen in die Wiege gelegt: so, als Gaben der beiden ersten Feen, konkretisiert Wilhelm in der 1. A. das

---

1) Ausg. von E. Schmidt und J. Hartmann 1, 318; vgl. 2, 125f.

2) KHM. 3 (1822), 377f. (1856, Reclam S. 292f.); vgl. B.-P. 4, 262ff. — Zu der Übereinstimmung anderer Grimmscher Märchen, besonders des Rotkäppchens, mit Perraults Text vgl. Velten a. a. O.

3) Marelle, Herrigs Arch. 12, 41 S. 405ff. urteilt über Wilhelms Rotkäppchenbearbeitung im Vergleich mit P.s Chaperon rouge, es verrate sich der geübte Schriftsteller, „der verschiedene Versionen benutzt, von einer zur anderen Stücke und Stückchen überträgt, hier und da einen persönlichen Einfall zuläßt, eine Lücke ausfüllt, ein Blümchen zusetzt“.

allgemeine „Tugenden und Schönheiten“ der Handschrift, wobei „Tugend“ gegenüber Perrault an der Spitze bleibt. Er läßt zwar die anderen Feen das Kind dazu „mit allem, was nur auf der Welt herrlich und zu wünschen war“, beschenken, und die 2. A. nennt „Reichtum“ als dritte Gabe. Von der Fünfzehnjährigen aber, die in der 1. A. „ein Wunder von Schönheit“ war, heißt es in der 2. A.: „An dem Mädchen aber wurden alle Gaben der weisen Frauen erfüllt, denn es war so schön, sittsam, freundlich und verständig . . .“ Nicht ganz folgerichtig, aber sehr bezeichnend kommen also von den Feengeschenken neben der Schönheit eigentlich nur die Gaben des Herzens zur Entfaltung und werden in ihrer Wirkung — „daß es jedermann, der es ansah, liebhaben mußte“ — verdeutlicht. Harmlos-freundlich ist sie zu der Alten. Die Wiedererwachende blickt den Erlöser sogleich „ganz freundlich an“. Liebkosend verwahrt denn auch das Volk im Namen „Dornröschen“ ihre kindliche Holdseligkeit. Zur äußeren Schönheit die innere, mit ihr verbunden: durch diese verinnerlichte, ethisierte Schönheit ist das Mädchen liebenswert, so wie Aschenputtel nicht nur schön ist, sondern vor allem „fromm und gut“. Selbst der kleine Schatten in der 1. A., daß sie „neugierig war“, vielleicht angeregt durch Perraults comme elle était fort vive, un peu étourdie[1]), wird schon in der 2. A. wieder getilgt: Neugier hätte ihre völlige Unschuld etwas getrübt, ihr Verhalten dem des Marienkindes genähert. In unschuldiger Kindlichkeit greift sie nach der Spindel, weil „das Ding so lustig herumspringt“ (2./3. A.). So ist denn auch bei Grimm die Liebe gleichsam Sehnsucht nach dem Anblick der reinen, unschuldvollen Schönheit (1. A.: „ich will . . . das schöne Dornröschen befreien“, 2. A. „sehen“), während den Prinzen Perraults „amour et gloire“ zur Erlösung wie zu einem Abenteuer treiben. Die Erlösung durch den Königssohn ist übrigens nicht wie bei Perrault im voraus festgelegt: so bekommt hier der Entschluß des Jünglings einen ethischen Unterton, die Gewinnung der Prinzessin wird Belohnung der freien Tat. Die Ausmalung der Stimmung bei der Erlösung geht ganz darauf aus, das Bezwingende der holdseligen Unschuld empfinden zu lassen. „Da ging er noch weiter, und es war alles so still, daß einer seinen Atem hören konnte“ (2. A.), dieser Satz bereitet vor, fast möchte man sagen auf die Erschließung eines kleinen Heiligtums: der Stube, worin Dornröschen schläft. Es ist Zartsinn, wenn Wilhelm sie, wie erwähnt, von der 6. A. an bei der Verzauberung auf ein Bett fallen läßt, obwohl das erzähltechnisch ja etwas künstlich wirkt. Ist schon bei Perrault das Bett umgedeutet, indem es nicht mehr wie etwa im Perceforest die Schlafende dem Eindringenden zum Liebesgenuß darbietet (Vogt S. 201), sondern als Prunkbett die Schöne in eine vornehm-würdige Positur bringen soll, so kommt es Wilhelm Grimm darauf an, mit dem Mädchen bei dem Spindelstich recht zart umzugehen und zugleich die Schlafende in ein liebliches Bild zu bringen. In der Erlösungsszene bleibt gleichwohl bezeichnenderweise das Bett auch weiter unerwähnt. Viel Mühe

[1]) Aus Neugier läßt auch Basiles Thalia die spinnende Alte ins Haus (Liebrecht 2, 96).

hat Wilhelm darauf verwandt, diese „epische Hauptsituation“ (A. Olrik) in der zartesten Weise durchzuzeichnen. „Da lag es und war so schön, daß er die Augen nicht abwenden konnte, und er bückte sich und gab ihm einen Kuß“, so heißt es in der 2. A.; in der 8. Kl. A. (1850) noch züchtiger und das Bezwingende der lieblichen Schönheit noch mehr hervorhebend: „und er konnte es auch nicht lassen, bückte sich und gab ihm einen Kuß“. „Wie er ihm den Kuß gegeben“ (2. A.) wird ins Zartere abgewandelt: „wie er es mit dem Kuß berührt hatte“ (3. A.), das „freundliche Anblicken“, und wie sie nun zusammen „herabgehen“, mutet kinderhaft-geschwisterlich an, sehr deutlich wird das im Vergleich mit P.s verliebt blickender Dame: le regardant avec des yeux plus tendres qu'une premiere veue (vue) ne sembloit le permettre. Wilhelms sprachliche Kleinarbeit geht darauf aus, von der lieblichen Gestalt alles zu entfernen, was an höfisches Zeremoniell und galanten Stil der französischen Märchen nur irgendwie noch erinnern könnte. Es ist bekannt, daß in den Grimmschen Texten, besonders von der 2. A. an, mit anderen Fremdwörtern auch Prinz und Prinzessin fast überall getilgt wurden[1]). Für die ersten Niederschriften haben sich den Grimms, wie es scheint, sowohl die „französischen“ wie die deutschen Bezeichnungen angeboten[2]). In der Ölenberger Sammlung findet man in Wilhelms Niederschriften meist „Prinz“ und „Prinzessin“[3]), daneben vereinzelt „Königssohn“[4]) und „Königstochter“[5]). In Jakobs Niederschriften überwiegen die deutschen Bezeichnungen[6]); die französischen begegnen nur in dem von der alten Marie stammenden Räuberbräutigam (S. 119) und im Schneeweißchen (S. 120). „Prinz“ und „Königssohn“, „Prinzessin“ und „Königstochter“ im Wechsel findet man in unserem Dornröschen. Wilhelm hat in der 1. A. die französischen Bezeichnungen nicht beanstandet, sogar zweimal „Prinzessin“ neu eingesetzt („die Prinzessin aber wuchs heran“, „eine wunderschöne Prinzessin schlafe darin“). Die Art, wie er die Bezeichnungen dann von der 2. A. an auswechselt, zeigt, daß es ihm nicht nur auf grundsätzliche Verdeutschung ankommt[7]), sondern auf das Zusammenstimmen mit dem Schlicht-Menschlichen und Kindlichen seiner Erzählung. Aus der wunderschönen Prinzessin wird in der 2. A. zunächst ein „Königsfräulein“, in der 3. A. eine „Königstochter“, nun besser zusammenstimmend mit „Dornröschen genannt“, das die 2. A. eingefügt hatte. „Königstochter“ setzte die 2. A. freilich auch in dem Verwünschungsspruch an die Stelle des schlichteren „Tochter“, das aus der Handschrift zunächst übernommen war: „die Königstochter soll sich ... an einer Spindel stechen“. Hier sollte gespürt werden, daß selbst das

---

[1]) Tonnelat S. 101f.

[2]) Auch im französischen Märchen begegnet übrigens neben prince fils d'un roi. So bei P.: Le fils d'un roi viendra la reveiller.

[3]) Vgl. bei Lefftz die Märchen S. 51, 55, 58, 59, 61.

[4]) S. 51 Die drei Königssöhne (Titel; im Text „Prinzen“).

[5]) S. 53 Die Königstochter und der verzauberte Prinz.

[6]) Vgl. die Märchen S. 74, 79, 86, 97, 100, 108.

[7]) Tonnelat (S. 102) spricht von Purismus.

Königskind nicht sicher ist vor den bösen Mächten. Bezeichnend aber ist, wie Wilhelm nicht nur „Prinzessin", sondern auch die deutsche Standesbezeichnung „Fräulein" dort tilgt, wo er die Fünfzehnjährige in ihrer schlichten Lieblichkeit und Unschuld vor Augen führen will: „die Prinzessin aber wuchs heran" (1. A.) wird in der 2. A.: „an dem Mädchen wurden alle Gaben erfüllt"; „das Fräulein ganz allein im Schloß zurückblieb", „sprach das Fräulein" (zu der spinnenden Alten) heißt es in der 2. A., in der 3. A. dafür beide Male „Mädchen". Aus dem gleichen Streben, das Höfische in das Schlicht-Menschliche umzubilden, bessert Wilhelm in der Unterhaltung mit dem alten Mann „Königssohn" (1. A.) zu „Jüngling" (2. A.). Er tritt ohne Gefolge auf, und die Unterhaltung ist im Gegensatz zu P. („Mon Prince . . .") ganz frei von höfischem Abstand[1]). Der königlichen Familie ist ein ganz schlichter Rahmen gegeben. Nichts von Park, Allee und Prunkgemächern wie bei P.; „ging er ins Haus", heißt es einfach, als der Königssohn die Hecke durchschritten hat. Mag die Vereinfachung des höfischen Apparats, seine Wandlung in den Haushalt etwa eines Gutshofes schon in der volksmäßigen Überlieferung begonnen haben, Wilhelms Durchzeichnung bleibt jedenfalls gegenüber P. in ganz bescheidenen Verhältnissen. Er nennt wie die Handschrift nur nebenher und summarisch den „ganzen Hofstaat". Wie ein einfacher Grundbesitzer etwa lädt der König „Verwandte, Freunde und Bekannte" zu dem „großen Fest", für welches doch nur zwölf goldene Teller zur Verfügung stehen. Erst von der 6. A. an heißt es formelhaft von dem Fest: es wurde „mit ganzer Pracht" gefeiert. Die gleiche Formel begegnet schon in der 2. A. beim Hochzeitsfest, sie soll hier den Schlußsatz rhythmisch bereichern. Die Phantasie aber bleibt, da ihr unmittelbar vorher „das Huhn" und „der Braten" vorgeführt wurden, auch hier bei bescheidenen Maßstäben. Schon in der Handschrift sind, wie wir sahen, König und Königin an dem verhängnisvollen Tage schlicht bürgerlich „ausgegangen"; ihr „Zurückkommen" feilt Wilhelm in der 4. A. aus zu „heimgekommen". In dem schlichten Rahmen soll ein trauliches Familienleben gespürt werden. Von Auflage zu Auflage wird das Verlangen des Königspaares nach einem Kind und des Königs ganz menschliche Vaterfreude stärker herausgearbeitet[2]), ebenso seine besorgte Vaterliebe, die auch in jenem in Anschluß an Uhland so entschieden formulierten Spindelverbot sich ausdrückt: die Verbrennung der Spindeln soll die Erfüllung des Unheilspruches ganz unmöglich machen; sie steigert übrigens insofern zugleich die Spannung anf den Weitergang.

Dieser traulichen Welt, die als eine wahrhafte Kinderheimat ein schuld-

[1]) Wenn bei P. die spinnende Alte die Prinzessin formlos mit ma belle enfant anredet, wird das ausdrücklich entschuldigt: sie kennt sie nicht. — Daß das Fehlen der Etikette in den Grimmschen Texten zum Teil erst Ergebnis der Stilisierung ist, zeigt Jakobs Hs. des Räuberbräutigams (Lefftz S. 119), wo die „alte Frau" im Räuberhaus die Prinzessin mit „Sie" anredet; die 1. Aufl. (Jakob?) ändert zu „mein Kind" und „Ihr", die 2. Aufl. (Wilhelm) setzt das schlichte „Du" ein.

[2]) Vgl. dazu E. Freitag S. 38.

loses und liebenswertes Mädchenkind umhegt, galt es nun die Welt des Zauberisch-Bösen entgegenzusetzen. Bei ihrer Durchgestaltung ging hier und da ein Unterton des Volksgläubigen verloren; dafür bringt Wilhelm stilistische Stimmungsmittel zum Einsatz. Verloren ging das Zweideutige der Verkündigung zu Anfang, indem der Krebs durch den Frosch ersetzt wurde, wohl in Rücksicht auf das Kind als Märchenhörer, dem der Krebs als Märchentier fremd sein mußte[1]). Es blieb die Märcheneinstimmung durch das redende Tier. Etwas abgeschwächt ist von der 2. A. an die Betonung der Zahl dreizehn. „Es waren ihrer dreizehn im Reich, weil er aber nur zwölf Teller hatte . . ., konnte er eine nicht einladen", so berichtigt Wilhelm logisch den Satz der Handschrift „konnte also die Dreizehnte nicht einladen"; die nicht Geladene trägt nun nicht mehr ausdrücklich die Unglückszahl. Eine gewisse Abschwächung des Zauberisch-Notwendigen zum Zufälligen hin ist es auch, wenn in der 2. A. König und Königin beim Einsetzen des Schlafzaubers „eben zurückgekommen waren". Bei der Ausmalung des schlafenden Schlosses ist dem Zauberschlaf das Schreckhaft-Todähnliche ganz genommen, das die Volksphantasie in Sagen beschäftigt, und das auch bei Perrault, wiewohl durch kleine humoristische Züge (schnarchende Garden, Kupfernasen der Schweizer), sogleich gemildert, beim Eintreten des Prinzen noch stark zu spüren ist[2]). Es ist ein beinahe gemütliches Schlummern, und die Gruppe Koch-Küchenjunge insbesondere bringt kindlichen Humor hinein. Vogt (a. a. O. S. 233 und 236) und ihm folgend Petsch (a. a. O. S. 85) vermuteten in der Schilderung des schlafenden Schlosses Einwirkung von Volkssagen über in Todesstarre versetzte Ortschaften. Kampers[3]) wies dazu auf das Protevangelium des Jakobus hin. Aber es handelt sich bei Grimm, abgesehen von der humoristisch gegebenen Figur des Koches, gar nicht um Erstarrte, sondern in natürlicher Stellung Schlafende[4]). Den Zug, daß der Koch mit erhobener Hand im Schlaf erstarrt, bringt Wilhelm überdies erst von der 2. A. an: „der Koch hielt noch die Hand, als wollte er den Jungen anpacken"[5]). Die Anregung zu dieser

---

[1]) Die Änderung begegnet zuerst in der ersten Kl. Augabe (1825), ist von da in die 3. Aufl. (1830) übernommen. Möglich bleibt, daß auch die mündliche Erzählung schon gelegentlich zwischen Frosch und Krebs wechselte, wobei Märchen gewirkt haben können wie das französische „La petite grenouille" (B.-P. 4, 275f.), wo der Frosch als Berater auftritt und wo, ähnlich wie im Goldenen Vogel (KHM. 57), aus einem schlafenden Schloß unter anderem eine schlafende Jungfrau geholt werden soll. — Frosch im Wechsel mit Krebs: B.-P. 1, 5, 7; 3, 353. — Frosch auf dem Land begegnend bringt Glück: Hwb. d. dt. Abergl. 3, 129.

[2]) Tout ce qu'il vit d'abord estoit capable de le glacer de crainte. C'estoit un silence affreux: l'image de la mort s'y presentoit par tout, et ce n'estoit que ces corps étendus d'hommes et d'animaux qui paroissoient morts.

[3]) Mitt. d. schles. Gesellsch. f. Volksk. 17, 186.

[4]) Vgl. noch 8. bis 10. Kl.-A.: „Der König und die Königin sanken nieder und schliefen ein, und der ganze Hofstaat mit ihnen."

[5]) Die Herausbildung dieses Zuges in Wilhelms Bearbeitung läßt sich deutlich verfolgen. In der 1. A. heißt es beim Einschlafen: „ließ der Koch den Küchenjungen los, den er an den Haaren ziehen wollte", beim Eintreten des Königssohns wird der Koch lediglich als schlafend genannt; beim Erwachen gibt er dem Jungen eine Ohr-

drastischen Erstarrung mag Wilhelm von Perrault empfangen haben: il entre dans la salle des gardes, qui estoient rangez en haye, la carabine sur l'épaule ...; chambres pleines de gentils-hommes et de dames, dormans tous, les uns debout, les autres assis. Bei Perrault ist der Schlaf des Hofstaats durch die schützende Fee bewirkt worden, bei Grimm, wo die Einschläferung des Schlosses schon in der Handschrift unmittelbar an den Spindelstich anschließt, bleibt die bewirkende Macht dunkel, aber Wilhelm läßt in der idyllischen Ausmalung spüren, daß die böse Macht des Zaubers schon gebrochen ist. Um so stärker ist das Bereich der spinnenden Alten als Sitz der bösen Macht ins Zauberisch-Unheimliche gestimmt. Daß der Turm ein selbständiges Bauwerk ist, wird ganz deutlich gemacht[1]). Die Tür zum Stübchen erscheint zauberisch-lebendig, die Königstochter dreht den Schlüssel um: „da sprang die Türe auf" (1. A.); ebenso lebendig ist die Spindel: „kaum aber hatte sie die Spindel angerührt, so stach sie sich damit" (1. A.); gut paßt dann hierzu in der 2. A.: „Wie das Ding herumspringt"[2]). Wenn die Königstochter zunächst mit der alten Frau „Scherz macht" (1. A.; in der Handschrift „scherzte mit der Frau"), so wird das in der 2. A. ebenso wie „Die alte Frau gefiel ihr wohl" als nicht stimmungsgerecht getilgt. Durch ihre Wortkargheit („Ich spinne") unheimlich, steht die Alte jetzt noch deutlicher als in der Handschrift in Beziehung zu der dreizehnten weisen Frau, von der es heißt, daß sie „ohne jemand zu grüßen oder nur anzusehen" (4. A.) ihren Spruch tut und nach der Verwünschung „ohne ein Wort zu sprechen" (6. A.) das Fest verläßt[3]). Bei Perrault kann, obwohl auch die achte Fee eine „alte" ist, von Identität keine Rede sein; bei Grimm wird die Identität zwar nicht ausgesprochen, aber man spürt sie stark, obwohl die Dreizehnte nicht als „alt" bezeichnet ist. Das Unausgesprochene mehrt den Stimmungsreiz des Geheimnisvollen[4]). Der

---

feige. Wilhelm notiert aber bereits in seinem Handexemplar zum Eintreten des Königssohns: „Der Koch der hielt die Hand in die Höh, als wollt' er den Küchenjungen schlagen." Das wurde dann in die 2. A. etwas verändert aufgenommen (s.o.).

[1]) 1. A.: „Eine enge Treppe führte dazu"; 7. A. (= 6. bis 10. Kl.-A.): „Stieg die enge Wendeltreppe hinauf". Der Prinz kommt in der 1. A. „in den alten Turm", 2. A. verbessert aber „an".

[2]) Ganz drastisch lebendig macht Uhlands Gedicht die Spindel.

[3]) Bei Basile (Liebrecht 2, 196) eilt die alte Spinnerin, welche von der Straße heraufgekommen ist, nach dem Flachsagenstich ebenfalls wortlos die Treppe hinunter.

[4]) Das hessische Kinderspiellied (J. Lewalter, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel, Kassel 1911, S. 116 Nr. 303) nennt die Verwünschende „alte Fee" (Böhme, Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1897: „böse Fee"). Das Kinderspiel (bei Böhme vollständig) schließt Verwünschung und Verzauberung unmittelbar aneinander:

Dornröschen, nimm dich ja in acht vor einer bösen Fee!
Da kam die böse Fee herein und rief ihr zu:
„Dornröschen, schlafe hundert Jahr, und alle mit!"
Und eine Hecke riesengroß umgab das Schloß usf.

Das sehr verbreitete Spiellied (vgl. noch B.-P. 1, 434), das auf Grimm beruht, mag die von Jahn aufgezeichnete Fassung des Märchens mit bestimmt haben. Wie die alte (böse) Fee in den Kreis dringt und über das vorher gewarnte „schöne Kind", das

Zusatz der 2. A. zu den Worten der spinnenden Alten „und nickte mit dem Kopf" ist vielleicht angeregt durch Perrault, der die alte Fee beim Festmahl Drohungen zwischen den Zähnen murmeln und bei der Verwünschung mit dem Kopfe wackeln läßt („mehr vor Ärger als vor Alter"). Aber das ist in feinster Weise umgebildet. Das vieldeutige Nicken zu dem verhängnisvollen, im Lande verbotenen „Spinnen" bewirkt erst so recht, daß die Spinnerin mythisch anmutet[1]).

Wilhelms Arbeit also ist keineswegs Stückelei: sie geschieht folgerichtig aus einem innerlich angeschauten Ganzen. So bedachtsam strichelnd die Ausführung ist, die innere Einheitlichkeit wird, abgesehen von kleinen Abirrungen, über die Jahrzehnte von der ersten Ausgabe bis zur Endgestalt festgehalten[2]). Seiner Anschauung des Märchens bleibt er auch dort treu, wo er Perraults Text zu Rate zieht, ja, er scheint sich an diesem in der eigenen Auffassung zu klären und zu festigen[3]). Mit völliger Freiheit folgt die innere Durchgestaltung der Idee Wilhelms allerdings erst von der 2. A. (1819) an. Die allgemeine Beobachtung, daß er sich in der Bearbeitung von 1812 noch ziemlich stark an die Grundsätze des Bruders gebunden fühlt[4]), findet sich bestätigt, wenngleich die Gestalt, die ihm vorschwebt, auch hier schon hervorzutreten beginnt. In der 2. A. entfaltet sie sich, und wie von hier an die klanglich-rhythmische Einheit sich vollendet, so bekommt die innere Gestalt auch deutliche Wesenszüge von Wilhelm selbst[5]). Es sind Züge, wie sie unmittelbar am besten Wilhelms Briefwechsel mit Jenny von Droste-Hülshoff erkennen läßt[6]). Ein Mensch von zarter Empfindung schreibt hier von dem beseligenden Leben in einer Stille, die Erlebnistiefe hat[7]), man spürt überall seine Freude am Kleinen, an einer

---

bei dem Spiel sich schlafend zu stellen pflegt, die Verwünschung ausspricht, so schleicht sich bei Jahn trotz aller Vorsicht der Eltern die „ull Swaart Hex" in das Schloß und in Dornröschens Schlafkammer und spricht dort ihren „hundertjährigen Fluch" über das schon herangewachsene schöne Königskind. Die Notwendigkeit, das Einschleichen der Hexe zu motivieren, wird dem Erzähler Veranlassung zu einer Vorgeschichte und somit zu der Verbindung des Rumpelstilzchens mit unserem Märchen gegeben haben.

[1]) Vogt S. 228: „Die beleidigte Fata oder Moira selbst."

[2]) Eine kleine rationalistische Abirrung ist es, wenn für „gelber" Schlüssel von der 3. A. (1837) an ein „verrosteter" gesetzt wird. Logisch übergenau ist die späte Änderung „der Braten fing wieder an zu brutzeln" (6. A.) für „brutzelte fort" („brutzelte weiter") in der 1. bis 5. A.

[3]) Velten übersieht die starke innere Verschiedenheit, wenn er meint, der Zauberschlaf im Schlosse, das Aufwachsen der Hecke und die Ankunft des Erlösers seien bei Grimm in fast gleicher Weise wie bei Perrault gegeben (a. a. O. S. 8). Wilhelms Darstellung ist in Wirklichkeit kaum irgendwo als „Übersetzung" Perraults zu bezeichnen.

[4]) Vgl. Andreas Müller a. a. O. S. 310; Benz a. a. O. S. 75.

[5]) Hamann (a. a. O. S. 109) geht zu weit, wenn er meint, es sei „verlorene Mühe, aus den Grimmschen Märchen Rückschlüsse auf Denkweise und Anschauungen der Brüder zu ziehen." Daß es sich nicht um persönlichen Stil im Sinne der Märchendichtungen von Musäus, Tieck, Brentano handelt, ist freilich, wie wir noch zeigen werden, zutreffend.

[6]) Hrsg. von Schulte Kemminghausen, Münster 1929.

[7]) „Eine belebte Ruhe oder wie ein Schwan in einer stillen Freudigkeit zu ruhen" (ebda. S. 54).

Blume, einem Tier, den feinen humorvollen Sinn eines Menschen, der selber kindlichen Herzens ist, für Kinderart, auch seine einfache Gläubigkeit, den herzlichen Familiensinn, die Verbundenheit mit der Landschaft, in die er Mythisches hineinempfindet[1]). Romantische Züge in der besonderen Formung des frühen Biedermeier sind es, die bei Wilhelm wie bei der wahlverwandten Freundin sich charakteristisch ausprägen[2]). Die Gestalt des Dornröschenmärchens hat einen Hauch dieses Geistes empfangen.

Etwas von romantischem Lyrismus schwingt schon in dem Einleitungssatz „Vor Zeiten war . . .“, der in der 2. A. den sachlicheren Einsatz der Handschrift verdrängt[3]) und in den Rhythmus und den Ton der ganzen Erzählung hineinwirkt bis in den Schlußsatz, der an die Stelle der knappen Scherzformel der Handschrift getreten ist; besonders deutlich spürt man ihn in Sätzen wie „und alles, was lebendigen Othem hat, ward still und schlief“ oder „da ging er noch weiter und alles war so still, daß einer seinen Atem hörte“. Von der 2. A. an empfindet man, in starkem Gegensatz zu Perraults „affreux silence“, im Schloß geradezu jene „halkyonische Stille“, die dem Menschen des Biedermeier die rechte poetische Stimmung war. In ihr erlebt der eindringende Erlöser das liebliche Wunder, das mit zarter, romantischer Empfindung vorgetragen wird: „da lag es und war so schön, daß er die Augen nicht abwenden konnte“. Von der gleichen Stimmung getragen ist die zarte Berührung, das Augenaufschlagen, das wortlose Hinabgehen. Es ist eine Stimmung, die doch nicht ins Überschwängliche zerfließt wie bei dem Nachromantiker Bechstein[4]). Gegenüber Perraults Barockprinzessin hat Wilhelms Dornröschen etwas Bürgerliches. Und wenn Perrault die Wiedererwachte ganz Dame und verliebt sein läßt, so ist das Brautpaar bei Grimm so kindhaft gezeichnet wie Ludwig Richters altdeutsche Jünglinge und Jungfrauen etwa im „Brautzug im Frühling“[5]); leicht konnte dieses Dornröschen als „ein schönes Kind“ ins Kinderlied eingehen. Der Biedersinn, der in „Tugend“, in „sittsam, freundlich und verständig“ ausgedrückt der Schönheit sich zugesellt, das schlichte Menschliche der Gestalten, das Bescheidene und Gemütlich-Trauliche ihrer Welt, das Herzlich-Familiäre ihres Zusammenlebens — alles dies ist abgestimmt auf das Lebensgefühl der Menschen, die in den stillen Stuben des Biedermeier wohnen. Jene oben berührte Stilisierung des Zauberischen, die den Stimmungsgrund vom Volksglauben ein wenig zum Poetischen hin verlagert, brachte etwas von romantischer Vergangenheitsstimmung mit. Dem „Vor Zeiten war“ des Anfangs ganz entsprechend heißt es, „es ging aber die Sage

---

[1]) Vgl. die schöne Schilderung der Abendstimmung in der „Aue“, wo die Schwäne mythische Gestalt gewinnen (ebda. S. 68).

[2]) Vgl. H. Naumann, Deutsche Literatur-Ztg. 1930, Sp. 1227.

[3]) In der Ölenberger Hs. findet man „vor Zeiten war“ nirgends. „Es war einmal“ begegnet dort oft. „Il estoit une fois“ ist die ständige Eingangsformel Perraults.

[4]) „Hehr umflossen vom Heiligenschein seiner Unschuld und vom Glanze seiner Schönheit.“

[5]) Auch L. E. Grimms schlummerndes Dornröschen (in der Kl. A.) hat dieses Kindliche.

in dem Land von dem schönen, schlafenden Dornröschen, denn so wurde die Königstochter genannt, also daß von Zeit zu Zeit die Königssöhne kamen". Sage ist es, was der „alte Mann" dem Königssohn erzählt; von der 6. A. an wird er geradezu Sagenerzähler im Volk: der Königssohn „hörte, wie ein alter Mann von der Dornhecke erzählte". — „Und um das ganze Schloß zog sich eine Dornhecke, die hoch und immer höher ward", hatte die 1. A. erzählt; „um das ganze Schloß begann", so heißt es von der 2. A. an, nun auch rhythmisch ganz anders, „eine Dornhecke zu wachsen, die jedes Jahr höher ward und endlich das ganze Schloß umzog und darüber hinauswuchs, so daß gar nichts mehr, selbst nicht die Fahnen auf den Dächern zu sehen war". Auch die Art, wie Perraults Schilderung des Schlosses, das im Wald ganz vergraben liegt, als Anregung aufgenommen wird, läßt die Romantisierung spüren: das wachsende Dorngerank spinnt Jahr um Jahr das Schloß in Vergessenheit, so daß es eben Sage wird. Romantische Umdeutung ist es, wenn jetzt die Blumen, die noch in der 1. A. als einfache Heckenröschen vorgestellt werden können, beim Eindringen des Prinzen sich als „große, schöne Blumen", wie Wunderblumen also, auseinandertun. Das Mythische des Turmes und seiner Bewohnerin wirkungsvoller herauszuarbeiten, lag in der gleichen Linie, bezeichnend genug aber blieb mit dem „Stübchen", das aus der Handschrift beibehalten wurde, etwas Idyllisches eingenistet. Idyllisch-romantisch wird auch die Natur empfunden, gar nicht dämonisch wie etwa bei Tieck. Natur muß zwar dem bösen Zauberspruch gehorchen, und so „legt sich" der Wind, wie er später, als der Bann gelöst ist, „wieder aufsteht". Aber wie die Stille um die Schlafende eigentlich eine freundlich-idyllische, fast möchte man sagen, andächtig umhegende ist, so nimmt auch die Dornenhecke, die aus dem Boden sprießt, das schlafende Mädchenkind liebevoll in Verwahrung. In die Stimmung des Dornengeheges, das so wunderbare Rosenblumen tragen kann, scheint geradezu etwas von der Madonna im Rosenhag hineinzuspielen, welche die frommen romantischen Maler der Grimmschen Generation gern aus dem Altdeutschen als Motiv aufnahmen. Natur ist auf Seite der guten, die fromme Unschuld schirmenden Mächte: das gehört zu Wilhelms Empfindung vom Märchenhaften[1]).

Es versteht sich von selbst, daß diese Durchdringung des Märchens mit dem Empfinden Wilhelms und mit romantisch-biedermeierischem Geist eine Kultivierung bewirkt hat, welche das Dornröschen der Endgestalt von einfacher Volkserzählung abrückt. Die innere Geschichte des Dornröschenmärchens überhaupt, von der erotischen Gewinnung einer schlafenden Schönen bis zu der zarten Begegnung des Jünglings mit dem Mädchenkind im Turmstübchen, geht nicht nur den Weg der Verharmlosung und Verkindlichung, sondern führt schließlich zu einer seelischen Verfeinerung, wie sie wohl nur aus der klassisch-romantischen Bewegung hervorgebracht

---

[1]) Vgl. neben der Vorrede zu KHM. 1 (1819) den Brief an Jenny von Droste vom 7. 12. 1819 über L. E. Grimms Bild „Brüderchen und Schwesterchen" (a. a. O. S. 30). Dies Bild selbst ist ungemein bezeichnend für die romantisch „fromme" Auffassung des Märchens im Grimmschen Kreise.

werden konnte. Das Erotische ist versittigt, das Zauberische poetisiert[1]). Wie etwa die Naturauffassung in Wilhelms Dornröschenfassung von einer primitiv-magischen sich unterscheidet, läßt sich am besten spüren an der Erzählung von der Zurückweisung der unberufenen Freier durch die Hecke. „Es war, als hielten sich die Dornen fest wie an Händen zusammen", heißt es in der 1. A. (vgl. Perrault: d'épines entrelassées les unes dans les autres), in der 2. A.: „gleichsam wie an Händen", in der 3. A.: „als hätten sie Hände", in der Endgestalt: „fest wie an Händen". Immer hält sich der feilende Bearbeiter in den Grenzen eines Vergleichs, er gibt poetische Belebung an Stelle magischer Belebtheit. Wie seinem Landschaftsgefühl lebendig nur die eine Natur ist, so gibt er auch im Märchen den Einzeldingen der Natur nicht wie primitiver Glaube ein magisches Leben für sich[2]).

Aus dem Ganzen seiner inneren Anschauung des Märchens hat Wilhelm auch den erzählerischen Aufbau durchgestaltet. E. Hirt zeigt in der schon erwähnten Formanalyse der Endgestalt einleuchtend die Eigenart dieser Gestaltung in der kunstvollen Verbindung bildhaft ausgeführter Szenen mit knapp zusammenfassender „abstrakter" Erzählung. „Aus abstrakten Zusammenfassungen erwachsen Szenen und gehen wieder in Zusammenfassung über; damit ist die Darstellung des Wichtigen und ohne abruptes Unterbrechen die Überwindung der märchenhaften Zeiträume erreicht" (Formgesetz S. 62). Diese Art des Aufbaues und der Fugung gehört zu Wilhelms Kindermärchenform, sie gibt dem Kind, was es braucht: deutlicher führt sie ihm vor, was sich als bedeutsam einprägen soll, knapp das Übrige, damit sein schmales Auffassungsvermögen nicht abgelenkt und verwirrt wird. Hier im Dornröschen galt es, das Widerspiel zwischen böser und guter Macht, zwischen Verzauberung und Erlösung eindringlich zu machen unter besonderer Betonung der Erlösung. In der 1. und 2. A. wurden, wie wir sahen, die Hauptbegebenheiten szenisch durchgestaltet. Wenn an Dornröschens Wiege vielleicht schon in der mündlichen Erzählung böse und gute Macht in leibhafter szenischer Zweiheit und in gehobener Wechselrede gegenübertraten, so führte Wilhelms Sprachkunst ihrerseits die szenische Verlebendigung fein durch: zu beachten ist etwa das „tot hinfallen" (korrespondierend mit „in einen tiefen Schlaf fallen") gegenüber „sterben wird" in der Handschrift, überhaupt die ganze knappe und gespannte Sprachgebung. In lebensvoller Szene auch begegnet dann das ahnungslose Mädchen der Zauberin im Turm. Die Erweckung im gleichen Turmstübchen etwa durch Rede und Gegenrede auszugestalten, vermied Wilhelms künstlerischer Feinsinn. Um dem Ganzen der Erzählung dennoch die notwendige Proportion mit dem Schwerpunkt auf der Erlösung zu geben, blieb, da Überwindung von Ungeheuern oder anderen zauberischen Hindernissen inhaltlich nicht gegeben war, nur übrig, das Aufwachen des

---

[1]) Die Überführung des Zaubermärchens ins Menschlich-Kindliche hat W. Wenk, Das Volksmärchen als Bildungsgut, Langensalza 1929, auch am Dornröschen in vielem treffend dargestellt (S. 71ff.).

[2]) Vgl. dazu K. Wagner, Hess. Bl. f. Volkskunde 30/31, 190.

Schlosses episch durchzugestalten. Dabei durften Menschen und Dinge nur in wenigen bezeichnenden und dem Kind einprägsamen Figuren und Gruppen vorgeführt werden, aber Wilhelm wußte durch das Kunstmittel der Wiederholung mit Variation den Eindruck epischer Fülle zu erreichen. Ein Wandelbild gleichsam[1]) führt den Leser in kunstvoller Stufung und Steigerung von der Dornhecke durch das schlafende Schloß hindurch bis zum Turmstübchen, wo die Hauptsituation gegeben wird; von da wieder zurück durch das erwachende Schloß, wobei die Gruppen und Einzelfiguren in anderer Folge und in Bewegung gebracht noch einmal vorüberziehen. Sie prägen sich um so deutlicher ein, als die Phantasie denselben Weg schon einmal bei der Einschläferung des Schlosses mitgegangen ist. Das Ganze ist dreimaliger Vorgang mit Steigerung, insofern beim dritten Male die Entzauberung erfolgt, aber die Durchführung unterscheidet sich, wenngleich sie kindlicher Auffassungsweise entgegenkommt, durch die feine Variation, die auch im Wortlaut genaue Wiederholung meidet, durchaus von der primitiven Dreizahltechnik der Volkserzählung[2]), sie ist reife Kunst. Wenn Wilhelm dabei aus Perraults Figurenmenge nur ganz sparsam entlehnt — sofern die Auslese nicht schon vor ihm geschah —, so ist weiterhin zu beachten die künstlerische Zucht, mit der er Perraults Ausmalung des Räumlichen benutzt. Vom Durchschreiten der Hecke an geleitet er die Phantasie mit knappsten Hinweisen, die ganz unbestimmte und gerade darum märchenhafte Raumvorstellungen suggerieren und doch nicht abgleiten lassen von der Handlungslinie, diese wird vielmehr deutlich akzentuiert: „Im Schloßhof sah er — — Und als er ins Haus kam — — da ging er weiter und sah im Saale — — und oben bei dem Throne — — Da ging er noch weiter — — und endlich kam er zu dem Turm — —", Die künstlerische Selbständigkeit gegenüber Perraults Technik zeigt sich auch sonst überall. Es gibt kein Aufreihen der Feen, keine Herzählung der Geschenke; Bechstein, der überall, wo er Grimms Text verbessern möchte, daneben greift, kann sie sich nicht versagen[3]). Die Rede der schützenden Fee bleibt wie die der verwünschenden ganz kurz, ein wirklicher Spruch; die Erklärung, daß sie das Unheil nur mildern könne, wird aus ihrer Rede in die Erzählung verwiesen. Knapp zusammengefaßt trotz Perrault, der von Geisterspuk, Hexensabbat und kinderfressendem Oger im verzauberten Schloß fabeln läßt, gibt Wilhelm das Sagen im Volk. Er beläßt die Erzählung des alten Mannes indirekt wie in der Handschrift; hingegen spricht der Königssohn, anders wiederum als bei Perrault, seinen Entschluß, der zur Erlösung hinüberführt, in direkter Rede aus. Die feine Wirkung des Schweigens zwischen dem Erlöser und der Erweckten wurde mehrfach schon berührt. Bei Perrault gebricht es dem verwirrten Prinzen

---

[1]) Vgl. K. Schmidt S. 40f.

[2]) Vgl. dazu A. Olrik a. a. O.

[3]) Vgl. Heyden, Volksmärchen und Volksmärchenerzähler. Hamburg 1922. Bechstein hat wohl seinerseits Perrault zu Rate gezogen. Daß er „Le petit poucet" und „La barbe bleue" benutzt hat („Der kleine Däumling", „Vom Ritter Blaubart") stellt Velten a. a. O. S. 18 fest.

anfangs zwar an éloquence, dann aber treibt das Paar vier Stunden Konversation. Bechstein kann es nicht lassen, nach dem Erlösungskuß wenigstens einzufügen: „der Königssohn sagte ihm, wie alles sich zugetragen".

Die Einheitlichkeit der Form auch im Klanglich-Rhythmischen hat Heyden mit feinen Beobachtungen verdeutlicht[1]). Die außerordentliche Verfeinerung der Satzbildung in der Endgestalt, die kunstvolle, syntaktische Gliederung und Verzahnung gegenüber der Handschrift im einzelnen zu belegen, erübrigt sich; E. Hirts Beschreibung bringt hierzu alles Wichtige bei.

III.

Gewiß ist das Märchen unter Wilhelms Händen „literarisch" geworden in dem Sinne, daß es mit Kunstmitteln schriftlicher Rede durchgestaltet ist. Wilhelm mußte diesen Weg gehen, wenn er die im Buch festgehaltenen Gebilde der lebendigen Wirkung bester mündlicher Erzählung nahebringen wollte; das ist längst klargestellt worden[2]). Zumal einem Märchen gegenüber, das nicht in Mundart aufgenommen war, blieb keine Wahl[3]). War die Ebene des Hochdeutschen betreten, so mußte aus dem Geist der hochdeutschen Kunstsprache gestaltet werden. So wenig die Sprachgebung eigentlich volksmäßig, im Sinne mündlicher Rede des Volkes, sein konnte, so wenig durfte sie, wenn sie nicht in Künstlichkeit geraten wollte, „kinderdeutsch" sein; sie sollte ja auch nicht Kinder nur ansprechen, sondern sollte die Erwachsenen, besonders die Mütter, für die lange geringgeschätzten Erzählungen neu gewinnen. Wilhelm ist den Weg des Literarischen zu Ende gegangen bis zum Einsatz von Kunstmitteln des Schriftbildes: die Absätze im Druck sind wohl bedacht[4]), kunstvolle Anwendung des Satzzeichens zeigt sich in der Endgestalt, wenn beispielsweise beim „Herabgehen" des jungen Paares die Bilderreihe der erwachenden Schloßbewohner durch weiterleitende Doppelpunkte zu rascherem Vorübergleiten gebracht wird: „und die Pferde im Hof standen auf und rüttelten sich: die Jagdhunde sprangen und wedelten: die Tauben auf dem Dache . . .: die Fliegen an den Wänden krochen weiter: . . . und der Koch gab dem Jungen eine Ohrfeige, daß er schrie: und die Magd rupfte das Huhn fertig." Der Leser wird in munterer Fahrt zu dem glückhaften Ende, der Hochzeit, hingeführt.

„Dornröschen" ist ein Schriftwerk von so reifer Kunst wie kaum ein anderes unter den Grimmschen Märchen. Und seine Gestalt hat, wie wir darlegten, Züge Wilhelms und der feinen Seelenwelt, in der er lebte, an-

---

1) Poesie und Sprachmusik im Volksmärchen. Deutsches Volkstum, 22 (1920), 149—154.

2) Vgl. Benz a. a. O. S. 75ff.

3) Daß Wilhelm Grimm die in niederdeutscher Mundart empfangenen Märchen nur wenig umgearbeitet hat, zeigt Schulte Kemminghausen, Die niederdeutschen Märchen der Br. Grimm. Münster 1932. Vgl. auch KHM. 1, 2. A. (1819), Vorrede S. XVI.

4) Vgl. K. Schmidt S. 46.

genommen. Betrachtet man das Endergebnis von Wilhelms literarischer Arbeit, das Märchen in der letzten Fassung, für sich, so scheint das Werk der Kunstdichtung außerordentlich nahe zu stehen.

Überblickt man jedoch den ganzen Prozeß der Entstehung des Grimmschen Textes, und faßt man Wilhelms Verhältnis zu der in der Handschrift des Bruders ihm gegebenen Erzählung von volksmäßiger Struktur ins Auge, so verschiebt sich der Standort.

K. Schmidt (a. a. O. S. 78f.) findet in den Äußerungen Wilhelms über seine Grundsätze bei der Bearbeitung der Märchen Unklarheit. Mag Wilhelm im Ausdruck schwanken, im Grunde entwickelt sich seine „Theorie" ganz zusammenhängend und folgerichtig, ohne Bruch. Der Gegensatz zwischen den Brüdern darf nicht übertrieben werden; Jakob scheint Wilhelms Ausgestaltung seiner Niederschrift des Dornröschens keineswegs als Abirrung von „treuer" Wiedergabe empfunden zu haben: in seiner Inhaltsangabe des deutschen Märchens in der Vorrede zu Liebrecht[1]) nennt er Einzelheiten, die man als Wilhelms „stilisierende Zutat" bezeichnen könnte, wie das Kopfnicken der Alten (s. oben S. 100), so, als gehörten sie zur Substanz der Überlieferung. Die Brüder wissen sich einig in dem Gefühl der Ehrfurcht vor dem Märchengut als herstammend aus uralter „epischer Dichtung". Von Jakob trennt Wilhelm aber die Überzeugung, mit der er sich zugleich Arnim nähert: die alte epische Dichtung ist nicht endgültig vergangen, so daß sie nur gesammelt werden könnte, sondern lebendig, so daß sie „weitererzählt" werden darf und weitererzählt werden muß — auch in der Aufzeichnung —, weil sie nur so ihr Leben bewahrt. Das ist freilich für Wilhelm nicht eigentlich „Theorie", sondern innere Erfahrung, gewonnen in der Arbeit selbst, daher der scheinbare Mangel an Folgerichtigkeit in seinen Äußerungen. Er spürt beim Erzählen die alte epische Dichtung in sich als schaffende Kraft wirksam. Fühlt er sich als Dichter, so in dem Sinne, daß der Strom der Überlieferung lebendig durch ihn hindurchgeht: daraus eben schöpft er das Recht zu schreiben, wie ihm „in dem Augenblick zu Mute" ist. Er fühlt sich dabei in Wahrheit als „Volk", nämlich eingebunden in die Volksüberlieferung; subjektiv ist er Volksdichter, und man kann, zunächst in diesem Sinne, seine Haltung als „epische Unpersönlichkeit" kennzeichnen[2]).

Aus dem Gerichtetsein auf „treues", unpersönliches Weitererzählen des Überlieferten ist auf der einen Seite die philologische Gewissenhaftigkeit bei der Benutzung der handschriftlichen Fassung des Bruders zu verstehen. Wilhelm nimmt die Spuren mündlicher Erzählung so sorgsam auf wie möglich. Er bewahrt jedes Wort des Textes so lange, bis es von der im Weitererzählen sich durchbildenden Gestalt überwunden wird. Die Entwicklung des Textes von der Handschrift bis zur Endgestalt ist in echtem Sinne organisch, man kann keineswegs etwa von übereinandergelagerten Schichten reden; auch die 2. A. (1819) ist nicht solcherweise ein

---

[1]) a. a. O. 1 S. XII.

[2]) Der Ausdruck ist mit größerem Recht auf Wilhelm Grimm anzuwenden als auf Perrault (gegen Marelle a. a. O. S. 405 ff.).

„eigener" Einsatz Wilhelms, daß er das Gegebene beiseite schöbe und etwa von frischem zu gestalten anfange.

Aus der gleichen Haltung, aus dem Glauben an die Selbstentfaltung der Überlieferung in jeder „treuen" Erzählung, erklärt sich aber auch die Unbefangenheit bei der Benutzung Perraults. Was er bei dem anderen Gutes findet, ist ihm ebensowenig wie die eigene Sprachgebung „persönlich" und „original", so daß es nur diesem gehörte[1]). Er fühlt sich deshalb berechtigt, nicht nur Inhaltliches, sondern auch die Sprachgebung „auszuziehen", d. h. sie so weit aufzunehmen, als sie aus dem eigenen Geiste des Märchens in treuem Weitererzählen hervorgegangen scheint.

Ergebnis des „unpersönlichen" Weitererzählens ist, daß die Endgestalt bei aller literarischen Durchformung und eigenen Beseelung neben die handschriftliche Fassung gehalten tatsächlich als nichts anderes erscheint denn als Ausführung, Entfaltung eines in den Grundlinien durchaus festgehaltenen Entwurfs. Wie in der Erzählungsführung bei aller technischen und künstlerischen Vervollkommnung und Ausweitung die Linie des Volksmärchens verkindlichter Art im großen durchaus gewahrt blieb, so ist durch alle Verfeinerung hindurch, und obwohl manche Untertöne gedämpft wurden oder verklungen sind, der Gehalt der einfachen volksmäßigen Erzählung, nicht verfälscht durch persönliches „Zubereiten", recht wohl zu spüren: er ist erhöht, aber bewahrt. In der Verkindlichung wie in der Kultivierung des Märchens verfolgt Wilhelms Bearbeitung einfach die Richtung weiter, die schon gegeben war. Der Sprachstil ist, wenn auch aus Wilhelms eigenem Empfinden durchgebildet, keineswegs „persönlich" im Sinne subjektiver Kunstdichtung geworden. Die von Bianchi an Wilhelm Grimms Texten beobachtete schlichte Gleichmäßigkeit des rhythmisch-melodischen Flusses[2]) ist Niederschlag jener epischen Unpersönlichkeit.

So wenig wie dieses Märchen persönliches Dichtwerk ist, so wenig kann man es als Gebilde der Oberschicht ansprechen; es ist gehobenes Volksgut, gehoben in einer Epoche, die wie keine andere in der deutschen Geistesgeschichte den Sinn hatte für das Ganze des Volkstums von den Wurzeln bis in die Krone. In seiner Weise ist es „aus dem Gemüt des Ganzen hervorgetreten"[3]), und sein Werdegang im deutschen Bereich ist ein denkwürdiges Beispiel dafür, wie Eindeutschung eines Lehngutes, d. h. seine Wandlung zu einem völkisch gültigen Gut vor sich geht[4]). Die Erzählerin aus

---

[1]) Daß Wilhelm nicht daran denkt, die Fassung der Märchen als sein „literarisches Eigentum" zu beanspruchen, erhellt gerade aus der Art, wie er gelegentlich das Eigentumsrecht der Brüder (nicht sein persönliches) gegenüber buchhändlerischer Geschäftstüchtigkeit verteidigt: man könne ihnen das Eigentumsrecht an ihrem Märchenbuch so wenig streitig machen wie man dem Verfasser eines Idiotikon das seinige etwa mit der Begründung nehmen könne, die Mundart sei Gemeingut. (Brief an Jakob, 1838, bei W. Schoof, Zur Entstehungsgeschichte der Grimmschen Märchen 1930, S. 100.)

[2]) L. Bianchi, Untersuchungen zum Prosarhythmus Hebels, Kleists und der Brüder Grimm. Heidelberg 1922, S. 29ff.

[3]) Jakob Grimm über „Volkspoesie", zit. bei Jolles a. a. O. S. 221.

[4]) Vgl. Vogt a. a. O. S. 197: „Es gibt kaum ein Märchen, das in demselben Maße

dem Volk bildete das literarische Märchen des Franzosen, das vielleicht schon wieder in den Volksmund übergegangen war, dem volksmäßigen deutschen Empfinden ein[1]) und gab es erzählend weiter an Kinder der gebildeten Schicht; der poetisch fühlende Gelehrte, der im Seelenraum der deutschen Romantik lebte, also im Zusammenhang mit einer hohen Kultur deutscher Prägung wie mit den Volkstumskräften und mit kindlichem Geist, nahm das schlichte Kindermärchen auf und gab der unverzierten Niederschrift des Bruders eine reife literarische Form. Gewiß hat dieser „literarische Märchenpfleger" aus der Bildungsschicht dem Märchen erst die eigentliche nationale Wirkungskraft verliehen, sein Hineinwachsen in das Volksganze recht eigentlich bewirkt, aber doch nur, indem er das, was die Volkserzählerin begonnen hatte, treu, als ein schaffender Spiegel, aufnahm und zu Ende führte.

Hat er das Märchen in Kunstform eingeschlossen? Die literarische Formung, hervorgegangen aus einer Verbundenheit von philologischem und poetischem Sinn, wie sie in einem Menschen selten ist, und aus einer einzigartigen geistesgeschichtlichen Konstellation, ist in gleicher Vollendung kaum wiederholbar, sie ist klassisch, das Märchen ist literarisch „zu Ende gedichtet"[2]). Daß auch dieses Grimmsche Märchen dennoch seinem eigentlichen Lebensraum, der mündlichen Erzählung, nicht entfremdet ist, daß es in frei sich bewegende mündliche Erzählung jederzeit zurückzukehren vermag, das zeigt nicht sowohl die in Jahns Aufzeichnung ganz vereinzelt dastehende Rückkehr in volksmündliche Tradition — für solche Rückkehr war es im 19. Jahrhundert im ganzen zu spät —, als vielmehr das reiche Leben des Märchens in Schule und Haus bis in unsere Tage. Es bietet als Lesewerk hohen Genuß. Aber es öffnet sich auch willig dem aus dem Augenblick schaffenden Erzähler. Die Form ist der 'Einfachen Form' hinreichend nahe geblieben: sie leidet beim freien Erzählen keinen Schaden, wenn nur der Weitererzählende bei aller Freiheit im Wort so treu in das schlichte Märchen sich stellt, wie Wilhelm Grimm bei aller Künstlerschaft selbst getan hat.

Kassel.

---

als deutsches Nationalgut gelte"; Panzer, Siegfried S. 137: „dieses uns Deutschen so seltsam nahe Märchen"; Spieß, Das deutsche Volksmärchen, 2. A., Leipzig 1929, S. 30: „welches Märchen könnte uns deutscher anmuten?"

[1]) Ob dabei altes germanisches Gut wieder reiner herausgebildet wurde, lassen wir dahingestellt.

[2]) Vgl. Petsch, Zeitwende 4 (1928), besonders S. 463.

Volkskunde und Rechtskunde.

Von Walther Steller.

Die nachfolgenden Ausführungen wollen einigen Zusammenhängen nachgehen, die zwischen der Volkskunde und dem Gebiet des Rechts bestehen. Im Deutschen ist man ein wenig in Verlegenheit, wenn man für dies Forschungsgebiet eine den Sinn erschöpfende Bezeichnung zu finden bemüht ist. Eine „rechtliche Volkskunde" wäre die den fremden Sprachformen (Folklore juridique usw.[1]) entsprechende und auch sinngemäßeste Bezeichnung; sie hat sich aber bisher nicht durchgesetzt. Die Benennung „rechtsgeschichtliche Volkskunde" wäre bei weitem zu eng, um die hier gemeinten Zusammenhänge zu kennzeichnen.

Es liegt nahe, von einem „Grenzgebiet" zu sprechen, das, je nachdem, von welcher Seite aus man an den Stoff herantritt, volkskundliche oder rechtliche (juristische), im engeren Sinne rechtsgeschichtliche Belange aufweist. Aus der Erkenntnis von der notwendigen Einheit aller Wissenschaft heraus wollen wir den Ausdruck „Grenzgebiet" vermeiden[2]) und erklären, daß die zu diesem Wissensbereich gehörigen Zusammenhänge wechselseitig durch die juristische und die volkskundliche Forschung erhellt werden. Wissenschaft ist Deutung, nicht Stoff, aber Deutung auf der Grundlage von Tatsachen. Volkskundliche Wissenschaft hat es — wir wollen hier nicht den Jahrzehnte hindurch geführten Streit um die Definition der „Volkskunde als Wissenschaft" wiederholen oder erweitern — mit der Deutung, d. h. dem Herausstellen von seelischen Motiven zu tun, die dem Volke zugehören und sich im Denken und Handeln des Volkes erweisen. Und gerade die zu betrachtende Seite der „Rechts-Volkskunde" ist imstande, uns wertvolle Einsicht in die seelische Struktur einer Volksgemeinschaft zu vermitteln. Volkskunde bietet in diesem Sinne, wie auch in der Beurteilung von Aberglauben, Volksmedizin, religiöser Volkskunde und der Volkspoesie in weitestem Sinne, einen bisher viel zu wenig beachteten Beitrag zur Geistesgeschichte dieser Volksgemeinschaft. Wenn wir in der „Geistesgeschichte" — einem im letzten Jahrzehnt bis zum Übermaß gebrauchten Schlagworte — eines Volkes seine Philosophie, seine Literatur, seine Musik, seinen Rechtsbrauch, seine Religion verzeichnen, so berücksichtigt eine solche Darstellung zumeist nur die Leistungen der zunftgemäßen Philosophen, das Schaffen der Einzeldichterpersönlichkeit, der Kunstmusik, der im Gesetzbuch festgelegten Rechtsordnung, der in den Dogmen sich manifestierenden Religionen und Konfessionen, wir vermissen jedoch die Berücksichtigung der Zusammenhänge solcher Leistungen der Kulturoberschicht mit dem breiteren Untergrund der Volksgemeinschaft

[1]) E. Frh. von Künssberg, Rechtsgeschichte und Volkskunde, im Jahrbuch für hist. Volkskunde 1 (Berlin 1925), 69f.

[2]) Vgl. Cl. Frhr. von Schwerin in Die Volkskunde und ihre Beziehungen zu Recht, Medizin und Vorgeschichte (1928) S. 5f.

und ihrer seelischen Gestaltung, mit dem „Mutterboden des Volkes", um eine bekannte Prägung zu gebrauchen. Aus ihm erwachsen Anschauungen der Individualoberschicht zu selbständiger Formung, aber Geltungsnormen und -formeln dieser meist mit autoritärer Macht begabten Oberschicht können durch Entwicklung oder Mißverstehen in Gegensatz treten zu dem Empfinden und der Vorstellungswelt anderer Schichten derselben Volksgemeinschaft. Solche Spaltungen können dann bitter empfunden werden, können Glieder ein und desselben Volkskörpers entfremden, ja in verhängnisvollen Gegensatz zueinander bringen. Paragraphen der noch geltenden Gesetzesvorschrift werden, überholt durch eine gewandelte Weltanschauung, zu Un-Sinn und Un-Recht und somit als Joch und Plage empfunden, gegen die aufzubegehren das Recht des Lebens fordert. Bei der Neugestaltung unseres gesamten Rechtslebens, die das neue Deutschland in Angriff genommen hat, können wir als Volkskundler nur wünschen, daß den hierzu Berufenen eine genügende Kenntnis der Volks-Seele zur Seite steht, um diese tief einschneidenden Lebensfragen eines Volkes zu behandeln. Ein Jurist sollte nicht nur ein „Kenner der Höhen und Tiefen" der menschlichen Seele sein, sondern ihm muß zugleich die Kenntnis der Anschauungen, der Sitten und Bräuche, des religiösen Glaubens und des Aberglaubens, des Rechtsempfindens in den verschiedenartigen sozialen Schichtungen unserer Volksgemeinschaft zu Gebote stehen, nicht nur dem Theoretiker, sondern besonders auch dem ausübenden Richter.

Der Volkskundler findet unter den geistigen Äußerungen des Volkes, die wir dem engsten Arbeitsgebiet der Volkskunde zuweisen, wie Volksdichtung und -sage, besonders auch in den Sprichwörtern, unzählige Spuren des Rechts. Sie können mitunter auch dem Rechtshistoriker als Quelle dienen, wenngleich hier besondere Vorsicht walten muß, da die zugrunde liegende Rechtsanschauung verwischt und verschoben sein kann, umgebildet und überwuchert von der alogisch formenden Volksphantasie; für die Praxis des Rechts aber bieten sie die Grundlage für die Erkenntnis der besonderen psychologischen Einstellung, die das Volk zu dem Rechtssatz oder der Rechtsübung selbst einnimmt.

Groß ist die Zahl der Rechtssagen; sie bilden eine Klasse für sich. Wir können hierin der Einteilung von Künssbergs folgen und sie gruppieren in 1. Ursprungssagen, die von der Entstehung des Rechtes, eines Privilegs oder einer Freiheit oder von sagenhaften Gesetzgebern erzählen, 2. Rechtsschutzsagen, die von Verbrechen und von Strafen in warnendem Sinne erzählen; sie finden sich, wenn die Rechtsübertretung von einem elbischen oder sonst geisterhaften Wesen geahndet wird, im Zusammenhang der Spuk- und Gespenstersagen; 3. Sagen, die sich an Rechtsdenkmäler und Wahrzeichen (Galgen, Galgenberge, Gerichtstische, Gerichtstreppen, Sühnekreuze, Grenzzeichen, -säulen u. a.), Rechtsorte und Rechtspersonen anknüpfen[1]).

Die großartigste Ausgestaltung einer Rechts-Ursprungssage finden wir

---

[1]) von Künssberg S. 70.

bei den F r i e s e n. Ihre Freiheit ist sprichwörtlich; die älteste Rechtsurkunde Niederländisch-Frieslands beginnt fast jeden neuen Rechtssatz mit *thi fria Fresa* „der freie Friese“[1]). Das Gefühl der Unabhängigkeit, gewiß auf Erbanlage beruhend, wird bewußt betont und durch die Jahrhunderte in einem Maße gepflegt, daß Unbotmäßigkeit und Starrsinn zu Tugenden werden, allerdings mit dem Erfolg, daß selbst die große Macht der katholischen Kirche hier versagt. So gelang es z. B. nicht, den Zölibat in Friesland durchzusetzen[2]), auch der Zehnte wurde nur selten bezahlt. Dieser sprichwörtlichen Freiheit und der Verleihung des Privilegs hat sich die Phantasie des sonst durchaus nicht phantastischen Friesenvolkes bemächtigt, jenes Volkes, von dessen älterer Literatur wir keine Spur eines poetischen Werkes überkommen haben. Selbst die religiös-biblischen Anregungen haben zu keinem dichterischen Unterfangen, wie etwa im benachbarten Niederdeutschland geführt. Was die Friesen uns im Blickfeld literarischen Forschens zeigen, sind Rechtssätze, also Formulierungen jener Erkenntnisse, die die realsten Interessen einer Volksgemeinschaft regeln. Aber an diesem nüchternen Gegenstand packt die schöpferische Kraft an und weiß sich dabei sogar zu lyrischen Ausdrucksformen zu steigern. Und dichterisch gestaltend wird sie auch, wenn es sich um den Ursprung der Freiheitsbegabung handelt. Hier knüpft sie an den größten Machthaber der deutschen Frühzeit an, dessen Persönlichkeit lastend, aber auch Sicherheit verheißend in der Erinnerung der Völker fortlebte, an Karl den Großen. Auf ihn führen die sagenhaften Überlieferungen und die späteren Niederschriften der Rechtssätze die Freiheit der Friesen zurück[3]); ja ein Dokument behauptet, die Verleihungsurkunde der friesischen Freiheit durch Karl den Großen zu sein. Es liegt in der Provincialen Bibliotheek zu Leeuwarden, und bis in die neueste Zeit hinein werden immer wieder Versuche gemacht, das als Fälschung erwiesene Dokument[4]) doch als echt wahrscheinlich zu machen.

Aber die Legendenbildung geht noch weiter; die antik-heidnische und die christliche Welt werden bemüht, um die Vergebung dieses Privilegs auf unerschütterliche Grundfesten zu stellen. Es ist ein sagenhafter friesischer Fahnenträger Magnus[5]), der in dem Kampfe zwischen Karl und den Römern sein Banner auf das höchste Tor der Burgstadt setzt. Zum Lohn hierfür

---

[1]) W. Steller, Das altwestfriesische Schulzenrecht. (Breslau 1926, Germanistische Abhandlungen Bd. 57).

[2]) R. Muus, Nordfriesische Stammesart. In „Die Friesen“, hrsg. von Borchling und Muus (Breslau 1931) S. 134; H. Reimers, Das Papsttum und die freien Friesen. In „De vrye Fries“ 28, Heft 4, 402f. Auf Sylt soll der „Zehnte“ nie durchgeführt worden sein.

[3]) Beginn der XVII Küren; Hunsigoer Text: *Thet is thiu forme kest, and thes Kenenges Kerles ieft, end riucht alra Fresena* . . . — lat. Fassung (Hunsigo): *Hec est prima petitio et Karoli regis concessio omnibus Frisionibus* . . .

[4]) Th. Siebs, Friesische Literatur. In Pauls Grundriß der Germanischen Philologie 2, 1 (Straßburg 1901—1909), 529. Vgl. J. H. Gosses, Friesische Geschichte. In „Die Friesen“ S. 79.

[5]) K. von Richthofen, Friesische Rechtsquellen (Berlin 1840) S. 440 „Des Magnus Küren“.

vergabt Karl der Große die 7 Magnusküren, die 17 Küren und die 20 Landrechte, dazu macht er alle Friesen, die *berna ende di oenberna*, die geborenen und die ungeborenen, zu Herren und Freien, *fryheren*, und zu des Königs Heergenossen. Und Magnus verkündet das Recht aus den Tafeln, die Gott selbst auf dem Berge Sinai gegeben hatte.

Das ist jedoch nicht die einzige Ursprungssage; das Rudolfsbuch meldet[1]): „Alle die Rechte und alle die Wilküren und alle die Satzungen, die der Kaiser Justinianus gesetzt hatte und Romulus gemacht hatte und Julius und Oktavianus beschrieben und geboten hatten und der Kaiser Theodosius darnach beschrieb und jene, die friesische Rechte sind, die sind aus zwei Rechten gemacht, die Gott Moses und Aaron gab auf dem Berge Sinai, Aaron das geistliche und Moses das weltliche; und er gebot ihnen, daß sie alle Welt richten sollten und diejenigen, die auf Gott fest vertrauen wollten, daß er ihnen das Himmelreich geben wollte, und wer immer es zerbräche, daß er sie in der Hölle beschließen wollte, wie er es mit den Egyptern im roten Meer getan hatte, als sie seinen Leuten schaden wollten." Die Rechtsinstitution der dreizehn Asega, der Rechtsprecher in Friesland, knüpft an die Zahl zwölf der Jüngerschaft Christi an. König Karl hat das Friesenland gewonnen; da läßt er zwölf weise Männer aus den sieben Seelanden kommen, die sollen das Recht finden. Aber sie kommen zu keiner Entscheidung; die erbetene Bedenkzeit von sechs Tagen läuft ergebnislos ab. Da befiehlt Karl, daß man ihnen ein Schiff geben soll, so fest und so stark, daß es eine Ebbe und eine Flut aushalten könne, aber ohne Riemen (Ruder) und Steuer und ohne Tau[2]). Und damit fahren sie nun hinaus, bis sie kein Land mehr sehen können.

Da war ihnen, so heißt es, schlimm zu Mute, und da sprach der erste Asega, der von Widukinds Geschlechte war: Ich habe gehört, daß unser Herr Gott, da er auf der Erde war, zwölf Jünger hatte und er selbst der dreizehnte war, und er kam zu ihnen bei verschlossenen Türen und tröstete sie und lehrte sie; warum bitten wir nicht, daß er uns einen dreizehnten sende, der uns das Recht lehre und zum Lande weise? Da fielen sie auf ihre Knie und beteten inniglich. Da sie das getan hatten, sahen sie einen dreizehnten an dem Steuer sitzen, und er hatte eine Axt (?) auf seiner Achsel, mit der er zum Lande steuerte gegen Strom und Wind. Als sie zum Lande kamen, da warf er mit der Axt auf das Land und warf einen Hügel (?) auf. Da entsprang da ein Quell, und darum heißt es dort zu Axenthoue. Und zu Eeswey kamen sie ans Land und saßen um den Brunnen, und was sie der dreizehnte lehrte, das nahmen sie zu Recht. Aber wußte doch niemand, wer der dreizehnte war, der zu ihnen gekommen war, so ähnlich war er ihnen untereinander. Als er ihnen das Recht gewiesen hatte, waren sie nur noch zwölf. Darum sollen dort zu Lande dreizehn

---

[1]) Ebda. S. 424f. „Das Rudolphsbuch"; in neuer Textgestaltung bei W. Steller, Abriß der Altfriesischen Grammatik (Halle 1928) Kap. 16, S. 116f.

[2]) Zu dem Motiv des steuer- und ruderlosen Schiffes vgl. man J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4] (1899) 2, 515f.: „Das gotteshaus von Chiemse ehat den dieb gebunden und gefangen dem vogt bis ans gestad zu liefern: und soll der richter von Kling mit seinen ambtleuten reiten in den see hinz an dem satel und den dieb da raichen, wär aber daß er oder sein gewaltig ambtleut nit kämen, so sol dan unser richter den dieb gepunden an ein lediges schif setzen und sol in an alle ruder rinnen laßen; käm er dan davon, des sullen wir und unser gotshaus unentgolten sein."

Asega sein und ihre Rechtssprüche sollen sie urteilen zu Axenthove und in Eeswey, und wo immer sie uneins sind im Urteil, so sollen die sieben vor den sechs recht behalten. So ist das Landrecht (Volksrecht) aller Friesen; *aldus ist landriucht alra Fresena*[1]).

Diese Berichte spiegeln eines der großartigsten Beispiele dafür, wie sagenhafte Konzeption an die Vergabung von Privilegien und Rechtssätzen oder an die Errichtung von Rechtsinstitutionen anknüpft, übertroffen nur noch von den Fällen, wo die Gottheit selbst es ist, die das Recht vergabt, wie Gott auf dem Berge Sinai.

Unter den volkstümlichen Überlieferungen, in denen sich „Rechtliches" in großem Umfange, wenn auch heute noch kaum als solches erkannt, bewahrt hat, sind die Sprichwörter zu nennen. Der Überlieferung in sprichwörtlicher Form kam entgegen, daß das germanische Recht ursprünglich mündlich weitergegeben wurde; Niederschriften der Rechtssätze entstanden erst dann, als das alte Recht, das Volks- oder Landrecht, verdrängt wurde durch das neue, römische und kanonische Recht. Da das alte Volksrecht von Mund zu Mund weitergegeben wurde, so ist schon aus mnemotechnischen Gründen eine sentenzenhafte Prägung erklärlich. Es sei hier nur angedeutet, daß die romantische Vorstellung von einer patriarchalisch-gemütvoll gehandhabten germanischen Rechtspflege sehr abwegig ist. Die formale Bindung ist von äußerster Strenge; versprochenes Wort konnte verlorenes Thing bedeuten[2]), eine Auffassung, die jene aus der Oberlausitz berichtete Redensart bewahrt: „Zwischen Ja und Neh ist der Galgen"[3]). So hat dieses Gebiet mancherlei Beachtung und Bearbeitung erfahren, und zu dem Buch von Graf und Dietherr[4]) sind seit 1864 manche Arbeiten hinzugekommen. Ein starkes Rechtsempfinden äußert sich in dem weitverbreiteten Spruch: „Recht muß Recht bleiben"[5]), jedoch läßt dieser Spruch in der Starrheit der Formulierung schon die Tragik erahnen, die Recht (formales) Recht bleiben läßt, auch wenn es am einzelnen Geschehnisfall gemessen oder in der fortgeschrittenen Weltauffassung Unrecht geworden ist.

Alte germanische Rechtsauffassung spiegelt sich in den Formeln „Macht hot's Ding"[6]) oder „Wer Macht hat, hat Recht"[7]). Sie sind nicht so zu bewerten, wie etwa „Das Recht weicht der Gewalt"[7]) oder „Gewalt geht vor Recht"[5]) oder „Recht gilt wing, Gewalt hot Recht"[5]), sondern entsprechen der germanischen Auffassung, daß dem „Mächtigeren",

---

1) von Richthofen, Rechtsquellen S. 439 „König Karl und Radbod"; in neuer Textgestaltung Steller, Altfries. Gramm. Kap. 17, S. 121f.

2) Schröder-v. Künssberg, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte (Berlin 1922) S. 392/93; ebd. S. 395: „Jeder Formverstoß bei dem Eide machte den Beweisführer sachfällig."

3) K. F. W. Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Leipzig 1867—1880.

4) Deutsche Rechtssprichwörter (Nördlingen 1864).

5) Zum Beispiel K. Rother, Die schlesischen Sprichwörter und Redensarten (Breslau 1928) S. 273.

6) Ebda. S. 274; beide zitiert nach W. Schremmer, Wie der Schlesier singt, tanzt, spricht (Breslau 1921).

7) Rother S. 272.

d. h. dem körperlich oder geistig Überlegenen, im Prozeß wie im Kampf der Sieg zufällt und auch gebührt. Denn als Kampf oder Streit betrachtet die alte Rechtsvorstellung den Prozeß, wenn sie ihn als ahd. *sahha*, as. *saca*, got. *sakjô*, ags. *sacu*, anord. *sök* „Sache" bezeichnet. In den Sprichwörtern der Freidankpredigten[1]) klingt Nr. 96 an diesen Geist an: „*Manchir swachir ringet mit eynem starken, adir her gewinnet nicht*; *wen got hilfft dem starkesten*" und ähnelt sehr dem Ausspruch, daß „Gott immer mit den stärksten Bataillonen ist". So baut sich auch unter diesem Gesichtspunkt der Zweikampf in den Rechtsgang ein, es ist die gegebenste Art, den Tüchtigeren, den Mächtigeren und somit Rechtsbegabten zu ermitteln. Es ist ein weiterer Schritt, daß der Zweikampf zum Rechtsentscheid als Gottesurteil wird[2]). Als solches nennen ihn die fränkischen Quellen ausdrücklich iudicium Dei und sprechen den Gedanken aus, daß Gott der Wahrheit und dem Rechte den Sieg verleihen werde. Für diese veränderte Auffassung spricht auch, daß einzelne Rechte einen Zweikampf kennen, der nicht von den Prozeßparteien, sondern von gedungenen Kämpfern ausgefochten wird, die zudem nach bairischem Recht vor Beginn des Kampfes den Parteien durch das Los zugewiesen werden. Zu den Ordalien stellt sich noch eine große Zahl von sprichwörtlichen Redensarten: „für etwas seine Hand ins Feuer legen" oder „für jemanden durchs Feuer gehen", erinnert an die Feuerprobe; auch der „fromme" Wunsch, „der Bissen soll dir im Halse stecken bleiben" oder „mögst du daran ersticken", geht auf die Probe des „geweihten Bissens", judicium offae[3]), zurück, wobei in christlicher Zeit eine Hostie verwandt wurde. Auch das für die heidnische Zeit bei den Germanen (Franken, Friesen, Angelsachsen) durch Tacitus (Germania Kap. 10) und durch das dagegen eifernde Konzil von Corbridge 786 (Beschlüsse der Synode von Corbridge c. 19, MGH, Epist. Carol. aevi 2, 27) belegte Losordal[4]) zeigt seine Nachwirkung im alltäglichen Sprachgebrauch. Es handelte sich darum, wer von zwei Grashalmen den längeren zog, gewann den Rechtsstreit; wer den kürzeren zog, „zog den kürzeren", d. h. er verlor den Rechtsstreit.

Sprichwörtliche Redensarten einer späteren Zeit, etwa der Epoche zugehörig, in der die Carolina im Gebrauch war, sind: „jemandem Daumenschrauben anlegen", „in die Fiedel spannen" oder „in spanische Stiefel schnüren", „auf Kohlen stehen oder sitzen", wenn es einem „auf die Nägel brennt", „für vogelfrei erklären", „an den Pranger stellen", „brandmarken", „über jemanden den Stab brechen". Auch die „Henkersmahlzeit" und der „Galgenvogel" sind der juristischen Terminologie entnommen und in unsern täglichen Sprachgebrauch übergegangen. Diese Beispiele lassen sich noch um viele vermehren.

Beziehungen, die für den Lebensablauf von einschneidender Bedeutung

---

[1]) J. Klapper, Die Sprichwörter der Freidankpredigten (Proverbia Fridanci). Wort und Brauch Heft 16 (Breslau 1927), S. 48.

[2]) Schröder-v. Künssberg, Rechtsgeschichte S. 399.

[3]) Hdwb. d. dt. Abergl. 1, 1640ff., 4, 1034ff.

[4]) Schröder-v. Künssberg, Rechtsgeschichte S. 93, 397.

sind, ergeben sich aus dem Zusammenhang zwischen Volksbrauch und Recht, wobei die Dreiteilung des Begriffes Recht im Sinne von Rechtssatz, Rechtsleben und Rechtsdurchsetzung zu beachten ist. Auch begegnen sich Volkskunde und Recht auf dem Boden der Rechtsgeschichte. Das alte Volksrecht ist Ausdruck der Volksseele und somit Gegenstand der Volkskunde, die ja u. a. nach der Definition Gerambs[1]) die Aufgabe hat, die Volkseele zu erforschen. Das moderne Recht dagegen ist ein Gelehrtenrecht, in dem sich die Volkstümlichkeit nicht mehr durchsetzt. Auch der bisher übliche Ausbildungsgang unserer künftigen Urteilsfinder entfernte diese noch mehr, als es zumeist schon ihre Abkunft tat, von dem Volksteil, der von ihnen „gerichtet" wurde, und hier lag oft eine unüberbrückbare Kluft des Nichtverstehens. Dem zumeist aus der bürgerlichen oder gar gehobenen bürgerlichen Schicht stammenden Juristen ist eine Reihe von Vorstellungen und Sitten fremd, in denen große Teile unserer Volksgemeinschaft leben; sie aber werden einmal kraft seines Amtes von ihm „beurteilt" und „verurteilt". Wenn auch der Fall nach den Paragraphen klar liegen sollte, so empfindet der andere Teil, immer ein Glied der Volksgemeinschaft, sich unverstanden und somit ungerecht verurteilt, und dies von der autoritären Stelle, die der Staat als Vertreter der Gerechtigkeit mit großer Machtvollkommenheit ausgestattet hat. So entspricht die Neuordnung der juristischen Ausbildung, wie sie durch die nationalsozialistische Regierung festgesetzt worden ist, durchaus dem lebendigen und bewußten Willen des Volkes. Anerkannt sei dabei, daß der Hinweis auf die psychologischen Motive eines Geschehens, ihre Beachtung in der praktischen Rechtsprechung und die Stelle, die sie in der neuesten Rechtstheorie einnehmen, in letzter Zeit bereits einen merklichen Ansatz zur Besserung zeigten im Sinne natürlichen, volksgemäßen Rechtsempfindens und der alten Volksrechte, soweit sie Ausdruck der seelischen Struktur der Volksgruppe waren, für die sie galten. Ihre Stellungnahme zu Raub und Diebstahl, Mord und Totschlag schlummert noch heute im volkstümlichen Rechtsempfinden. So wurde Meineid in früherer Zeit bei den Deutschen wie auch bei den Griechen und Römern nicht bestraft; das erklärt sich aus der Auffassung des Eides. Der Schwörende hat die Kraft, den Gegenstand, bei dem, genauer auf den er schwört, in bestimmter Weise zu lenken. Das Berühren ist wichtig, nur durch Berühren kann der Zauber hervorgerufen werden. So ist der Handschlag eine Handtastung, ein Berühren der beiden Kontrahenten mit den Fingerspitzen. So wird das neue Pergament auf die Erde gelegt, bevor man es beschreibt; dann wird es selbst und alles das, was darauf geschrieben wird, beständig: der Ewigkeitswert der Erde überträgt sich durch die Berührung. So wird der Verbrecher auf einen Teppich gestellt, daß er keine Kraft aus der Erde ziehe; nach dem Schwabenspiegel hat der Jude beim Prozeß auf einer Sauhaut zu stehen. War in der Auffassung des Eides als Zauberhandlung die eine Wurzel dafür gegeben, daß „Meineid" in der Volksansicht straflos war,

[1]) Zs. f. Deutschkde. 38 (1924), 332 ff., vgl. Zs. d. V. f. Volkskde. 38 (1928), 163 ff.

so kommt noch eine zweite hinzu, die in der germanischen Sitte der verwandtschaftlichen Eideshilfe zu suchen ist. Der Sippengenoß ist verpflichtet, Eideshilfe zu leisten und sogar einen Meineid auf sich zu nehmen. Mit der Zeremonie des Eides hat sich nun mancher volkstümliche Zug verquickt, der im Aberglauben haftet. So wie in einem Prozeß geschriebene und gedruckte Gerichtssegen, Mundtücher von Toten und Himmelsbriefe helfen, so kann man auch ungestraft einen Meineid schwören, wenn man die Gebärde des „Blitzableiters“[1]), der nach unten gerichteten linken Hand, macht oder den Eid mit der rechten, gegen den Richter offen gehaltenen Hand abschwört; oft belegt ist auch das Stehen auf einer Erdscholle, die im Schuh steckt, um schwören zu können, daß man auf eigenem Grund und Boden steht[2]).

Einen recht eigenartigen, aber doch engen Zusammenhang zwischen Volksbrauch und Jurisprudenz können wir darin sehen, daß wir oftmals nur dadurch Kenntnis von einem Brauch aus früherer Zeit haben, daß er verboten wurde. Ausschreitungen, die bei einem Volksbrauch, wie dem Johannisfeuer und Johannisrad, dem Sommersingen und Todaustragen vorkamen (sogar das Singen der heiligen drei Könige konnte so ausarten, daß dabei ein Knabe erschlagen wurde[3]), bestimmten eine aufgeklärtere Zeit, der der ursprüngliche Sinn des Vorgangs fremd geworden war, solchen Brauch abzuschaffen. So wurden die Perchtenläufe im Jahre 1848 vom Pfleggericht zu Zell am See verboten, nachdem schon vorher 1730 der Erzbischof Firmian „das Umherlaufen der jungen Burschen zum heiligen Dreikönigstag und zur Fastnachtszeit, die sich als Narren verkleideten und mit Schellen behängten“, verboten hatte. Doch diese Verbote haben frühe Vorläufer. Schon von der Geistlichkeit des 6. und 7. Jahrhunderts werden bekanntlich solche Vermummungen bekämpft, „daß sie sich als unanständige Mißgestalten kleiden, monströse Tierhäupter vornehmen, den Hirsch spielen[4]), in Tierfelle kleiden und Tierhäupter aufsetzen“. Die Bestimmung des päpstlichen Rechts, „wer im Perchtengewand erschlagen wird, geht des Begräbnisses in geweihter Erde verlustig“, zeigt den Grund, der das weltliche Gericht zu dieser Maßnahme veranlaßte. So werden auch die Sonnwendfeuer verboten; anderseits nimmt gelegentlich die Obrigkeit an ihnen teil. Ludwig der Fromme hält zweimal, 824 und 831, große Reichsversammlungen an dem Tag der „Sonnenwende“ ab[5]). In Augsburg, so berichtet der Chronist Gasser [Gasseri ann(ales) august(aeburgenses) ad a. 1497], zündet im Jahre 1497 in Gegenwart des Kaisers Maximilian die schöne Susanna Neithard das Johannisfeuer mit einer Fackel an und tanzt dann den ersten Tanz um die Flamme. Im Jahre 1578 läßt der Herzog von Liegnitz am Johannisabend ein Freudenfeuer auf dem Gröditzberg entfachen; auch der Herr Gotsch hält eins auf dem Kynast[6]).

---

[1]) von Künssberg S. 89.
[2]) Hdwb. d. dt. Abergl. 2, 669; Hdwb. d. dt. Märchens 1, 474.
[3]) J. Hoops, Sassenart (Bremen 1922) S. 38; zitiert auch bei Künssberg S. 73.
[4]) Hdwb. d. dt. Abergl. 4, 116.
[5]) J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] 1, 514. [6]) Ebda. 1, 515.

Daneben stehen Verbote: Am 20. Juni 1653 erließ der Rath zu Nürnberg folgendes Mandat: Demnach bißhero die Erfahrung bezeugt, daß alter heidnischer böser Gewohnheit nach jährlichen an dem Johannestag auf dem Land, sowohl in den Städten als Dörfern von jungen Leuten Geld und Holz gesamlet und darauf das sogenant Sonnenwendt- oder Zimmetsfeuer angezündet, dabei gezecht und getrunken, um solch Feuer gedanzet, darüber gesprungen, mit Anzündung gewisser Kräuter und Blumen, und Steckung der Brand aus solchem Feuer in die Felder, und sonsten in vielerleiweg allerhand abergläubische Werk getrieben worden — als hat ein E. E. Rath der Stadt Nürnberg nicht unterlassen sollen noch können, solche und andere Ungeschicklichkeiten, abergläubische und heidnische Werk und gefährliche Feur bei bevorstehenden Johannistag abzustellen[1]). Wir sind dem Nürnberger Rat für diese ausführliche Beschreibung sehr dankbar. Trotz solcher Verbote hat sich dieser Brauch mit großer Zähigkeit erhalten, wurzelnd in der allgemein menschlichen Verehrung, die die Sonne und ihr Abbild, das Feuer, genießt. Noch heute lodern die Ostermonen der dithmarsischen Jugend, rollen die Feuerräder von den Bergen des Rheines und Süddeutschlands, wie auch in anderen Teilen Deutschlands der alte Brauch der Sonnwendfeuer weiter fortbesteht oder sich wieder belebt und erneut wird. Die Karte des Atlas der deutschen Volkskunde, die solche Jahresfeuer verzeichnet, ist für die Fortdauer und das Wiederaufleben alten Brauches ein beredtes Zeugnis. Unsere Zeit erfühlt wieder das Wertvolle im alten Brauch und knüpft so — hoffen und wünschen wir, ohne Auswüchse, ohne Übertreibung und ohne platte Nachahmung — lebendige, in der Gegenwart wirkende Gedanken an die Symbolik heimatlicher Vergangenheit an. Wir begrüßen dies Aufleben als ein Zeichen der Verinnerlichung unserer Zeit, vor allem unserer Jugend, in der sich gegenüber rationalistischer und materialistischer Lebensanschauung eine tief empfundene, gefühlsbetonte Verbundenheit mit der Natur und ihren Kräften kundtut, vereint mit einer erzieherischen Liebe zur Heimat und zur Vergangenheit des eigenen Volkstums.

Aber behördliche Bestimmungen und Vorschriften arbeiten durchaus nicht immer im Sinne vernunftgemäßer Geistes- und Lebensbildung, und so wandelt sich das Bild zur Groteske, wenn wir sehen, wie abergläubische Vorstellungen und Übungen „höheren Orts" verordnet werden. So verordnet im Jahre 1742 der Herzog von Sachsen-Weimar zur Bekämpfung von Feuersbrünsten: „In jeder Stadt und in jedem Dorfe müssen verschiedene Holzteller sein, auf denen schon gegessen wurde. Diese sind mit Buchstaben und Figuren (mit der sog. Satorformel) zu beschreiben. Das soll an einem Freitag bei abnehmendem Mond zwischen 11 und 12 Uhr geschehen mit frischer Tinte und neuer Feder. Entsteht nun eine Feuersbrunst, so soll man einen solchen Holzteller im Namen Gottes ins Feuer werfen. Hilft's nicht gleich, so muß es dreimal wiederholt werden, das wirkt unfehlbar"[2]).

---

[1]) Ebda. 1, 515, Anm. 1. [2]) von Künssberg S. 86.

Durchaus anders ist es zu beurteilen, wenn in der Kurpfalz, in Trier und in Fulda in den Jahren 1733 und 1748 obrigkeitliche Verordnungen erlassen wurden, in denen verboten wird, bei Sonnenfinsternis Vieh auszutreiben, bevor die giftigen Gase sich verzogen hätten, und befohlen wird, die Brunnen zuzudecken, damit sie nicht vergiftet würden. Hierin ist die Behörde abhängig von dem gleichzeitigen Stande der Wissenschaft[1]). Wir könnten hier von einem „wissenschaftlichen Aberglauben" sprechen, wenn die Bezeichnung Aberglauben nicht dem Religiösen vorbehalten bliebe. Jedoch braucht nicht übersehen zu werden, daß Religion und Wissenschaft äußerst eng beieinander liegen können: unsere religiösen Vorstellungen sind stark historisch bedingt und somit auch die daraus sich ergebenden Gefühlswerte.

Der Tatsache, daß eine ältere Rechtssatzung, die einen aufgeklärten und auch von uns heute vertretenen Standpunkt zeigt, verdrängt und geradezu ins Gegenteil verkehrt wird, begegnen wir im Hexenmythus und in den gegen die „Hexerei" erlassenen kirchlichen und weltlichen Gesetzen in der furchtbarsten und eindrucksvollsten Weise. Wie fortgeschritten und aufgeklärt ist die Gesetzgebung des langobardischen Königs Rothari und die Karolingische Gesetzgebung[2]), die sich gegen den Hexenglauben wenden und den mit dem Tode bedrohen, der die abergläubische Meinung verbreitet, als gäbe es Weiber, die, mit übernatürlicher Macht ausgestattet, die Gabe besonderer Fähigkeiten hätten. Auch die Kirche teilte zunächst diesen Standpunkt, wie es der Canon Episcopi beweist. Einen weiteren Beleg hierfür bietet Burchard von Worms im Liber Corrector, jenem Beichtspiegel des 11. Jahrhunderts; auch der im Jahre 1181 verstorbene Johannes von Salisbury erklärte den Glauben an nächtliche Hexenversammlungen für boshafte Täuschung armer Weiber durch Dämonen. Von den Vertretern der späteren Wissenschaft ist dieser Aberglaube ausspintisiert — von den Ansätzen aus antiken oder heidnisch-germanischen Wurzeln sowie den sexuellen Komponenten soll hier nicht die Rede sein — und von den kirchlichen und sodann auch von den weltlichen Obrigkeiten „ausgewertet" worden. Beide Konfessionen waren ihm in gleicher Weise verfallen, nur die griechisch-katholische Kirche blieb hiervon frei. So ergibt sich das furchtbare Schauspiel, daß unter der Führung der durch Wissenschaft, Geld und behördliche Macht autorisierten Oberschicht das legalisierte Menschenmorden in Form der Hexenfolter und des Hexenbrennens in Westeuropa[3]) begann und durch fast 600 Jahre hindurch währte.

Wenn wir der Genesis des Hexenglaubens nachgehen, gewinnen wir einen Beleg gegen die Anschauung, daß die Volkskunde es nur mit dem Vulgus in populo zu tun habe, und erkennen, daß auch die geistige Struktur der sog. Oberschicht stark in den Zusammenhang volkskundlicher Er-

[1]) von Künssberg, ebda.

[2]) Capitulatio de partibus Saxoniae cap. 6 (um 783, MGH, Capitularia 1, 68f.); zitiert auch bei von Künssberg S. 94 (vgl. Hdwb. d. dt. Abergl. 3, 1827 ff.).

[3]) In Frankreich wurde 1239 in Mont Aimé eine Ketzerin als Hexe zum Flammentod verurteilt.

örterungen einbezogen werden muß. Wir stellen fest, daß abergläubische Vorstellungen nicht nur entweder Überkommenes der heidnischen Vorzeit enthalten oder dem zugehören, was allen primitiven Völkern gemeinsam ist, sondern daß Aberglauben auch spontan gemacht werden kann, und zwar in der kulturverantwortlichen Sphäre der Oberschicht. Aber das Kapitel der Volkspsyche und -psychose dieses halben Jahrtausends ist noch zu schreiben. Kein Wunder jedoch, wenn wir heute noch in den breiteren Schichten des Volkes der Vorstellung von Hexen und Hexenmeistern und prophylaktischen Maßnahmen gegen ihr Tun auf Schritt und Tritt begegnen[1]). So wurde im September 1924 der Prozeß gegen den Hexenmeister von Bardowiek vor dem Amtsgericht Lüneburg verhandelt. Hier war der als Hexenmeister Verleumdete der Ankläger; der Ruf, hexen zu können, führte dazu, daß die Dorfbewohner ihn mieden, und er so wirtschaftlich schwer geschädigt wurde. In Görlitz kam 1925 eine Bauersfrau in ein Geschäft am Ring, um einen lebendigen Aal zu kaufen; den wollte sie der „verhexten" Kuh zu fressen geben. Im Volkskundlichen Archiv des Deutschen Instituts der Universität Breslau befinden sich die Abschriften mehrerer Prozeßakten, die Gerichtsfälle mit abergläubischen Motiven betreffen. Darunter auch zwei, in denen der noch lebendige Glaube an übernatürliche, hexerische Fähigkeiten zu Betrügereien ausgenutzt worden ist. Ich gebe den Sachverhalt, den auch die Tageszeitungen[2]) begierig aufgriffen, im engen Anschluß an die Gerichtsverhandlung wieder.

Der Täter des ersten Prozesses, Jahr 1929, — nennen wir ihn T. — wird charakterisiert als ein wiederholt vorbestrafter Fürsorgezögling, der mehrere Jahre mit Zigeunern gereist ist, deren Sitten und Gebräuche er sich angeeignet hat. Er spricht auch die sog. Zigeunersprache; für derartige Schwindeleien ist er durch Gang, Haltung, Sprache und Tonfall wie geschaffen: er wirkt mystisch. T. wird beschrieben als ungefähr 1,75 m groß, schlank mit langem, blondem Haar, knochigem Gesicht und blauen Augen; sein Gang ist vornübergeneigt und schleppend. Nach eigener Aussage des Täters, der sein Vorgehen durchaus als Betrug erkennt und mit einer längeren Gefängnisstrafe dafür büßen mußte, besitzt er die Fähigkeit der Fernsuggestion; auch die geschädigten Zeugen sagen aus, daß sie sich „wie hypnotisiert" vorgekommen seien. Die Betroffenen sind zumeist Landwirte und Stellenbesitzer aus der Umgegend der niederschlesischen Kreisstadt B.; ihr Verhalten aber zeigt, wie tiefe Wurzeln noch der Aberglauben hat, so daß hierfür selbst große finanzielle Opfer gebracht wurden — es handelt sich bei der Schädigungssumme insgesamt um mehr als 10000 RM. Der T. spiegelte vor, daß er die Zukunft aus den Handlinien lesen, Krankheiten durch Augenuntersuchung feststellen und eine Tochter, die im Sterben liege, gesundbeten könne. Für alles forderte und erhielt er größere Summen. Er verkaufte für 110 RM. eine alte Bibel, die Glück bringen würde, und machte glaubhaft, durch Fernhypnose den Ausgang eines schwebenden Prozesses günstig beeinflussen zu können, natürlich gegen Bezahlung. In einem anderen Fall suggeriert er den Bauern, daß ihr Vieh verhext sei, und daß sie viel Unglück im Stalle haben werden; er aber könne das — natürlich gegen Vergütung — abwenden. Er ließ sich das Geld geben, ging in den Stall, fuchtelte mit den Armen, machte „so etwas Hokuspokus" und sagte: „nun ist es gut, die Sache wäre gehoben". Vierzehn Tage später weiß er die Frau

---

[1]) Vgl. auch J. Kruse, Hexenwahn in der Gegenwart (Heft 4 der Reihe „Kultur- und Zeitfragen", hrsg. von L. Satow, Leipzig 1923).

[2]) u. a. Neue Ohlauer Zeitung, Hausfreund für Stadt und Land, Bote aus dem Riesengebirge (August 1929), Der Greif (September 1929).

zu überzeugen, daß ihr Mann bald sterben werde, daß es aber in seiner Macht liege, das zu verhindern; er erpreßt hiermit fast 1000 RM. Kurz darauf erscheint er von neuem, redet den Eheleuten N. vor, daß ein Kalb verhext sei, daß sie es aber nicht verkaufen dürften, da sonst ein Unglück über sie hereinbrechen würde; er läßt sich das Kalb ohne Bezahlung aushändigen. Bei einem nächsten Besuch ist es eine Kuh, die er ebenfalls erhält. Für eine weitere Todesweissagung, die er aber unschädlich zu machen wisse, ergaunert er einige tausend Mark, und schließlich erklärt er den gesamten Viehbestand als verhext. Die Tiere sollten ihm mitgegeben werden, er werde sie heilen und wieder zurückbringen. Auch der Kutschwagen und das Geschirr wird von ihm als verhext, als Unglück bringend bezeichnet, und er erhält es daraufhin ebenfalls ausgehändigt. Es kommen noch einige andere Punkte, wie Entleihung von Geld, das nicht zurückerstattet wird, hinzu; sie gehören aber nicht in unseren Zusammenhang. Wenn auch aus allem hervorgeht, daß T. einen hypnotisierenden Einfluß auf die Betroffenen ausgeübt hat, so war seine Wirksamkeit nur möglich, weil die Möglichkeit, hexen zu können, noch völlig im Tatsachen-Bewußtsein der Bauersleute vorhanden war.

Ein anderer Fall wurde im Jahre 1928 in einer niederschlesischen Gebirgsstadt verhandelt. Im Laufe der Zeugenvernehmungen kamen hier gleich eine Anzahl von „Hexenmeistern" zum Vorschein. Auch hier wirkt willenslähmender Einfluß, der aber durchaus an abergläubische Vorstellungen der Betreffenden anknüpft. Das Material dieses Falles ist erschreckend reichhaltig. Ich werde mich bei der Behandlung dieser Fälle darauf beschränken, das wiederzugeben, was bereits durch die Zeitungen öffentlich geworden ist. Die Richtigkeit dieser Angaben in den für uns wesentlichen Punkten habe ich durch Einsicht in die Akten überprüfen können. Die überaus zahlreichen Zeitungsnachrichten (vom Mai 1929) nennen sogar die Namen der Täter und der Geschädigten.

Der Hauptangeklagte T. gab sich bei seinen bereits seit 1925 betriebenen Betrügereien als Mitglied einer okkulten Loge „Alonaris" in Dresden aus und behauptete im Besitz einer Wissenschaft zu sein, durch die er — auch aus der Ferne — Mensch und Vieh ungünstig beeinflussen, aber auch von solchen schädlichen Einwirkungen befreien könnte. Er arbeitete durch Handauflegen sowie durch leises Beten aus einem Buch oder dadurch, daß er unverständliche Zeichen auf ein Papier schrieb. Für seine Verdienste verlangte er ein Honorar, das sich nach der Zahl der Morgen der konsultierenden Besitzer und Landleute richtete. Im Jahre 1927 gewann er durch „Heilung" von Kühen (durch Bestreichen mit der Hand, gegen 42 RM.) das Vertrauen des N., der ihn daraufhin bei Freunden und Bekannten empfahl und so als Mithelfer gleichfalls auf die Anklagebank kam. Die Akten entrollen ein sehr interessantes Bild von den Praktiken des Hauptangeklagten, der es verstand, durch sein suggestives Wesen, durch geheimnisvolle Reden über jene geheime Loge und die von ihr organisierte Bekämpfung der bösen Geister, durch Drohungen mit bevorstehender Krankheit und Tod seine allzu vertrauensseligen Opfer schwer zu schädigen. Meist handelt es sich um erkranktes Vieh, „verhexte" Milchkühe und dergleichen. In leichteren Fällen beschränkte sich T. darauf, die Fernheilung durch die Loge, die sogar einen „Direktor" und einen festen Tarif hatte, zu versprechen und dafür Summen von 15—100 RM. einzuziehen. Er übernahm sogar gegen eine entsprechende Zahlung einen „allgemeinen okkulten Stall-, Feld- und Flurschutz". Während er sich, soweit er selbst überhaupt etwas tat, damit begnügte, durch Maßnahmen der oben angedeuteten Art das Vieh zu „enthexen", erklärte er in einigen Fällen, er müsse eine Kuh aus dem verhexten Stall haben, sonst könne er nicht „arbeiten". Unglaublicherweise lieferten ihm seine Klienten, zum Teil durch dunkle Andeutungen und Drohungen verängstigt, wertvolle Stücke ihres Viehbestandes aus, die T. trotz vorher gegebener Zusicherung der Rücklieferung oder des Ersatzes sofort zu Gelde machte.

Er forderte seine Opfer auch zum Eintritt in die Loge auf, wobei er ihnen Gratislieferung landwirtschaftlicher Maschinen versprach. Die geleisteten Zahlungen bescheinigte T. nicht selten mit einer — selbstverständlich fingierten — Unterschrift; in Ermangelung von Bargeld erpreßte er zuweilen Zahlung in Naturalien, wobei er mit dem Gerichtsvollzieher drohte. Auffallend ist, daß bei der gerichtlichen Verhandlung mehrere Zeugen erklärten, daß sie sich weder betrogen noch geschädigt fühlten. Der Angeklagte T. leugnete jede Betrugsabsicht. Er behauptete, die Loge Alonaris bestehe tatsächlich; von Hexerei habe er nie gesprochen, er sei auch stets von den Landwirten geholt worden und habe niemand aus eigener Initiative aufgesucht. Er sei wirklich imstande, die schädlichen „magnetischen Einwirkungen“ aus Stall und Hof zu beseitigen. Wenn er einmal das Eingraben eines Stückes Brot als gefährlich bezeichnet habe, so sei das eine Wahrheit: das Brot verfaule keineswegs, sondern bleibe frisch, es übe daher dauernd schädliche magnetische Wirkungen aus.

Soweit es sich um Aberglauben handelt, wird die Volkskunde für die Handhabung des Rechts in zweierlei Weise bedeutsam. Verbrechen, die aus abergläubischer Vorstellung heraus entstanden sind, werden milder zu beurteilen sein[1]; ein solches Vergehen wird umgekehrt eine Anklage gegen die autoritären Instanzen der Volksgemeinschaft, in nicht genügender Weise für die Aufklärung der breiteren Schichten des Volksganzen gewirkt zu haben. Etwas anderes ist es, wenn verbrecherische Intelligenz Unerfahrenheit und Aberglauben zu verbrecherischen Zwecken ausnützt, wie es die oben gegebenen Beispiele zeigten; derartiges ist mit größter Strenge zu ahnden. Die Kriminalität, zu der der Aberglaube befähigt, ist sehr vielseitig. Tierquälereien sind häufig: man muß eine lebendige schwarze Henne in einem Topf kochen, um eine Hexe ausfindig zu machen (Holland); um den „Liebeshaken“, d. h. den Schenkelknochen eines Frosches zu bekommen, soll man das Tier lebendig in einen Ameisenhaufen werfen; oder: „beiß einem lebenden Schärren (Maulwurf) den rechten Vorderfuß (auch die linke Vorderpfote)[2] ab — dann laß ihn laufen, alsdann tut dir kein Zahn mehr weh (Schweiz, Österreich, England, Deutschland; in Thüringen sind es drei abgebissene Pfoten, die gegen Zahn- und Halsschmerzen helfen); anderswo (Holland, Belgien) besteht ein Unterschied nur in der Verwendung, nicht in der Gewinnung des Talismans: *molspoten, algemeene talisman vooral gebruikt bij liefdezaken* (Liebessachen).

Grab- und Leichenschändungen aus Aberglauben sind bis in die jüngste Zeit hinein nachweisbar, früher häufig. Der auf der Welt weitverbreitete und tief eingewurzelte Glaube an das Wiedergängertum gewisser Toten führte zu solchen Handlungen, ein Zug, der uns in Märchen und Sagen überaus oft entgegentritt und auch häufig als literarisches Motiv Verwendung gefunden hat, z. B. in der Hilde-Gudrun-Sage der Ragnarsdrápa des Skalden Bragi, zubenannt der Alte, dem Märchen „vom steinernen Gast“, in den Varianten des Don-Juan-Stoffes, Bürgers Gedicht „Lenore“, Goethes „Braut von Korinth“.

Leichenschändungen auf Grund von Vampirglauben sind für den Süd-

---

[1]) Vgl. A. Hellwig, Zs. d. V. f. Volkskde. 24, 180ff.

[2]) A. Wuttke, Volksaberglaube, bearb. von E. H. Meyer, § 167 S. 124.

osten Europas noch für das 20. Jahrhundert mehrfach belegt[1]), doch auch in Deutschland wurde noch im Jahre 1913 ein westpreußischer Arbeiter verurteilt, weil er, durch zahlreiche Sterbefälle geängstigt, den Sarg seiner vor $2^1/_2$ Jahren verstorbenen Mutter nächtlicherweise ausgraben ließ und der Leiche den Kopf vor die Füße legte[2]).

Dasselbe Verfahren (Kopfabhacken) wird bei einem Vorkommen aus allerjüngster Zeit berichtet, das mir im November 1932 durch eine Mitteilung von Herrn Dr. Weimann, Beuthen [O.-S.], aus einem Dorfe Rosdzin (Ostoberschlesien) bekannt geworden ist.

Ob die Zerstückelung einer Leiche, die bei Ottmachau gefunden wurde, auf diese Vorstellung zurückzuführen ist, läßt sich z. Z. noch nicht entscheiden. Jedenfalls aber scheint auch diese Maßnahme aus Furcht vor gefährlichen Toten üblich gewesen zu sein[3]). Ich gedenke diesen Fall, dessen Tatbestand im Bild festgehalten wurde, erst nach der juristischen Behandlung volkskundlich zu bearbeiten.

Tief erschütternd wirken solche Vorkommnisse in der Gegenwart, Zeugnisse, die erkennen lassen, daß jener Wahn Menschen im Innersten martert, so daß sie, um den vermeintlichen Folgen zu entgehen, in völliger seelischer Zerrissenheit sich zu Taten bewegen lassen, die sie in Widerspruch mit der gesetzlichen Ordnung bringen. Ehe ich über einen weiteren Fall aus unseren Tagen berichte, möchte ich eine Äußerung mitteilen, die mir eine andere als die bisher übliche Erklärung — Pest und andere Epidemien — für den Glauben an das Wiedergängertum zu besagen scheint. Bei Gelegenheit eines Vortrags, den ich im Jahre 1923 beim sog. Ersten Schlesischen Volkskunde-Kongreß in der sudetenschlesischen Stadt Mährisch-Neustadt (Staat Tschechoslowakei) hielt, teilte mir ein Lehrer der dortigen Gegend, der sich unter den Zuhörern befand, mit, daß bei seiner Großmutter keine Leichenstarre eingetreten sei, ein anderer Hörer, daß seine Frau des Glaubens sei, „nicht sterben zu können; man solle ihr den Herzstich geben, sonst wäre sie nicht tot“ (!). Drängt sich hier auch die Angst vor dem Scheintotbegrabenwerden ein, so geben uns beide Mitteilungen doch einen neuen Hinweis für eine Erklärung des „Wiedergehens“ und des „lebenden Leichnams“. In allerjüngster Zeit beschäftigte ein solcher Fall das Deutsche Institut der Universität Breslau. Wir fanden in den Tageszeitungen die Nachricht von dem Raub des Totenschleiers eines vierzehnjährig verstorbenen Mädchens. Der Schleier der Leiche war gewaltsam, also rasch entfernt worden; die Meinung des Gerichts bewegte sich in dem Verdacht eines Diebstahls und eines Sexualverbrechens. Uns schien diese Vermutung irrig zu sein. Wir übersandten damals (1929) dem Gericht unsere Stellungnahme zu dem Fall vom volkskundlichen Standpunkt aus.

In dem Gutachten des Instituts wurde zunächst auf Grund des Befundes festgestellt, daß als Täter nicht Einbrecher, sondern wohl nur Personen in Betracht

---

[1]) Vgl. z. B. R. F. Kaindl, Die Volkskunde (Leipzig u. Wien 1903) S. 49.

[2]) H. Naumann, Grundzüge der dt. Vkde. (Leipzig 1929) S. 74.

[3]) L. F. Zotz, Totenfurcht und Aberglaube bei den Germanen der Völkerwanderungszeit, in Volk und Rasse, Jahrg. 1932, Heft 4.

kämen, die sich vermittelst eines ordentlichen Schlüssels Zugang zu der Leichenhalle und zu dem Sarge verschaffen konnten, d. h. der Friedhofswärter oder die Angehörigen des verstorbenen Mädchens. Als möglicher Beweggrund für eine Wegnahme des Schleiers durch den Friedhofswärter wurde auf die Verwendung von Leichenteilen, Leichenstroh, -wasser u. dgl. in allerlei Bosheitszauber hingewiesen. Doch mußte angesichts gewisser Einzelheiten des Befundes die Täterschaft des Wärters als sehr unwahrscheinlich bezeichnet werden. Dagegen ließen die Fundumstände es als durchaus nicht unmöglich erscheinen, daß der Vater des Mädchens, vielleicht unter Beihilfe eines anderen Verwandten, nach Ausschmückung der Leiche und Fortgang der anderen (weiblichen) Angehörigen den Deckel des Sarges noch einmal gehoben und den Schleier herausgezerrt hätte, wobei die Kleider der Toten in Unordnung gebracht wurden. Als Motive für diesen Schleierraub konnten in Betracht kommen: 1. Der Glaube an das „Nachziehen"; da der Schleier ursprünglich als Brautschleier gekauft war, konnte man befürchten, daß eine Mitgabe dem betreffenden Ehepaar schaden würde. 2. Der besonders in Ostdeutschland noch heute verbreitete Glaube, daß Leichen, denen ein Kleidungsstück in den Mund gerät, an diesem saugen, und daß dies Saugen oder Kauen lebende Glieder der Familie nachsterben mache („Nachzehrer"). Der Vater konnte dergleichen befürchtet haben, zumal er gesehen hatte, daß der Schleier feucht war. Auch die seltsame Äußerung des Vaters, daß er bereits vor Entdeckung des Raubes „darüber Bescheid gewußt habe", würde so verständlich und erklärbar. War er der Täter, so dürfte ihm das Bewußtsein, etwas Unrechtes getan zu haben, gefehlt haben; er handelte seiner Auffassung nach als Familienoberhaupt in Notwehr.

Dieser Vorfall ist ein deutlicher Beweis für die Gegenwartsnähe volkskundlicher Wissenschaft. Der Glaube an das Wiedergängertum gewisser Toten hat auf die Grabriten vieler Völker mitbestimmend eingewirkt (vgl. z. B. die gefesselten Hocker in Australien, Mittelamerika usw.). Ein Gräberfund auf deutschem Boden, der um das Jahr 1200 datiert wird, zeigt vierzehn Tote in der Ordnung bestattet; dreien war das Haupt vom Rumpf getrennt (neben dem Pfählen das bekannteste Abwehrmittel), und vier hatten ein Messer durch die Mundhöhle gesteckt: es war ein Mittel gegen Wiedergängertum, die Zunge zu durchstechen. Neuere Forschung hat auch für das germanische Altertum die präanimistische[1]) Vorstellung vom Toten erwiesen. So erklärt Neckel, daß Sprache und literarische Überlieferung zeigen, daß „unsere heidnischen Vorfahren zu der Reflexion, im Atem, körperlos, müsse der Mensch fortleben, aus eigener Kraft nicht gelangt sind. Sie lag ihrem Denken fern, für das allezeit die natürliche Assoziation zwischen dem Traum und dem Erinnerungsbild des toten Körpers im Vordergrund gestanden hat. Ihre Toten waren weder Hauch noch Schatten oder Abbilder. Sie lebten, obgleich sie ausgehaucht hatten"[2]). So deutet Neckel auch den nordischen Ausdruck *draugr* nicht einfach als Leichnam, sondern als den Toten mit Einschluß aktiver Wirksamkeit[3]), also die „lebende Leiche". Eine Bestätigung hierfür können die Erzählungen vom *vökumaðr*, „dem Willkommensmann", bieten, dem ersten Toten, der auf einem Friedhof bestattet wird und die nachfolgenden

---

[1]) H. Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur (Jena 1921) S. 18ff.

[2]) G. Neckel, Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben (Dortmund 1913) S. 51.

[3]) Neckel, Walhall S. 50.

bewillkommnet. Deshalb verwest er nicht, sondern bleibt „rot im Gesicht wie ein Lebender“[1]). Für das Wiedergängertum im Sinne des Nachzehrers hat man slawischen Einfluß geltend zu machen gesucht; ich meine, abgesehen von einigen sprachlichen Prägungen, wie Vampir und Scheiga, jedoch zu unrecht. Einen recht deutlichen Beleg für das Vorkommen auf nordgermanischem Boden liefern die Hügelraubgeschichten der nordischen Erzählungen. Ich gebe ein Beispiel aus dem 5. Buch der dänischen Geschichte des Saxo[2]), das von den Heerzügen König Frothos III. handelt. Aswit und Asmund haben mit ihrem Freundschaftseid einander gelobt, daß der Überlebende dem Vorangestorbenen mit ins Grab folge. Aswit stirbt und wird mit seinem Hund und Pferd bestattet; auch Asmund läßt sich in dem Grabhügel einschließen. Der Führer des Landheeres kommt zu dem Hügel, in dem man Schätze vermutet. Einer aus dem Gefolge wird an einem Tragekorb hinabgelassen. Ihn stürzt Asmund aus dem Korb und läßt sich emporziehen. Er bietet einen schrecklichen Anblick; sein Gesicht ist wie mit Leichenmoder bedeckt und zeigt eine furchtbare, blutige Wunde. Aufgefordert, die Veranlassung zu dieser Verwundung zu berichten, gibt er zur Antwort:

„Was staunt ihr, daß ihr mich ohne Farbe seht? Jeder Lebendige verliert doch sein Aussehen unter den Toten.

Schlimm für den Einsamen, schwer für den einzelnen ist das Haus, das alle Welt aufnimmt. Elend sind die, welche das Elend menschlicher Unterstützung beraubt hat. Die Höhle und die träge Nacht, die Finsternis und die alte Grotte haben mir für Augen und Sinn alle Anmut entrissen. Der schaurige Erdboden, der grausige Grabhügel und die schwere Flut von Unrat haben die Schönheit meines jugendlichen Antlitzes gemindert, mein Aussehen geschändet und meine gewöhnliche Kraft geschwächt. Überdies habe ich noch mit einem Toten gestritten und die schwere Last und die unendliche Gefahr eines Ringkampfes mit ihm auf mich genommen. Mit seinen Klauen stürzte sich Aswit, wieder belebt, auf mich, um mich zu zerfleischen, und mit höllischen Kräften begann er nach seinem Begräbnis den schrecklichen Krieg.

Was staunt ihr, daß ihr mich ohne Farbe erblickt? Jeder Lebendige verliert doch sein Aussehen unter den Toten.

Durch irgendein unerhörtes Wagnis einer höllischen Gottheit ward Aswits Geist von den Unterirdischen gesandt und verzehrte mit grausamen Zähnen das schnellfüßige Roß und bot seinem verruchtem Munde den Hund. Und nicht zufrieden mit dem Fraß des Pferdes und des Hundes, wandte er sogleich auf mich die raschen Klauen, zerfleischte mir die Wange und entriß mir ein Ohr; daher der schauerliche Anblick meines Gesichts; es leuchtet das Blut in der grausen Wunde. Doch nicht ungestraft handelte das Ungeheuer; denn sogleich hieb ich ihm mit dem Schwerte das Haupt ab und durchbohrte seinen schuldigen Leib mit einem Pfahl.

Was staunt ihr, daß ihr mich ohne Farbe erblickt? Jeder Lebendige verliert doch sein Aussehen unter den Toten.“

Dieser präanimistische Glaube an das Wiedergängertum ist im germanischen Recht von großer Bedeutung. Er hat sowohl das Strafrecht

---

[1]) Neckel, Walhall S. 50.

[2]) Saxo Grammaticus, Die ersten neun Bücher der dänischen Geschichte, übersetzt und erläutert von Hermann Jantzen (Berlin 1900) S. 260ff. Vgl. dazu Paul Herrmann, Die Heldensagen des Saxo Grammaticus, 2. Teil, Kommentar (Leipzig 1922), S. 368.

als auch den Rechtsgang, das Familien- und Erbrecht und das Ständerecht wesentlich beeinflußt[1]). Der Blutrache lag der Gedanke zugrunde, daß der Tote keine Ruhe im Grabe fände, wenn die Tat unvergolten blieb, und den Blutsverwandten Unheil bringen werde[2]). Gewisse Arten der Hinrichtung verfolgten den Zweck, das Wiederkommen, das „Umgehen" des Gerichteten zu verhüten. Die ältesten Belege hierfür bietet Tacitus (Germania Kap. 12). Der Körper des in Schlamm und Moor lebendig Begrabenen wird durch aufgelegtes Flechtwerk am Emporkommen gehindert. Diese Mitteilung findet ihre Bestätigung in den in Niederdeutschland und Dänemark aufgefundenen Moorleichen, deren absichtliche Versenkung daraus zu entnehmen ist, daß sie mit Pfählen und Haken, durch Zweige und Ruten oder durch Feldsteine gewaltsam niedergehalten wurden. Die Fesselung hat nicht allein den Zweck, den Tod sicher herbeizuführen, sondern soll dem Toten die Möglichkeit nehmen, durch sein Wiederkommen die Lebenden zu belästigen[3]). Brunner macht hierbei die Anmerkung[4]), daß die mit dem Lebendigbegraben verbundene Pfählung — auch Leichen werden jedoch gepfählt — nicht als Strafe, sondern als Sicherheitsmaßregel, „als ein Mittel der Seelenabwehr", aufzufassen sei. Der durch den Leib in die Erde getriebene Pfahl, fährt Brunner fort, sollte ebenso wie das Dorngestrüpp den Begrabenen festhalten, ihn am Wiedergehen verhindern. Der Ausdruck „Seelenabwehr" ist hier als nicht treffend abzulehnen. Brunner erklärt überhaupt die in diesem Zusammenhang stehenden Maßnahmen auf animistischer Grundlage; das ist falsch, sie sind vielmehr deutlichste Belege für eine präanimistische Vorstellungswelt unserer Vorfahren.

Noch im 16. und 17. Jahrhundert wurde die meist an Kindesmörderinnen vollzogene Strafe des Lebendigbegrabens durch Zufügung von Dornen verstärkt. So beschloß das Gericht von Bischofszell im Kanton Thurgau im Jahre 1596: Es werde die Kindesmörderin auf einen Haufen Dörner gelegt, mit Dörnern bedeckt . . . und dann die Grube mit Erde zugeworfen[5]). Dieselbe Strafe ordnet auch eine hessische Verfügung von 1559 an. Die Umhüllung mit Dornen verfolgt die Absicht, das Wiederkommen der Toten zu verhindern. Nach abergläubischer Anschauung sind es ja besonders Mütter oder im Kindbett verstorbene Frauen, die zum Wiedergehen neigen. Burchard von Worms berichtet die Sitte, so gestorbene Mütter mit einem Pfahl im Erdreich festzuheften[6]). Wohlgemerkt: der Leichnam wird gepfählt. Selbstmördern legte man statt der Dörner eine scharfzinkige Egge auf das Grab[7]). Derselben Vorstellung, jedoch in ab-

[1]) Ich folge hier im wesentlichen H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte[2] (Leipzig 1906).

[2]) Ebda. 1, 39.

[3]) Brunner 1, 245f. [E. Maaß, Neue Jahrb. 1922, 206].

[4]) Ebda. 1, 246, Anm. 67.

[5]) Brunner, Über die Strafe des Pfählens. Zeitschrift der Savignystiftung 26, 264f.; J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 2, 271ff.; Neckel, Walhall S. 38, 111.

[6]) Wasserschleben, Bußordnungen S. 662.

[7]) J. Grimm, Rechtsaltertümer 2, 326.

geblaßter Form des Brauches — der Teil meint das Ganze —, entspricht es, wenn bei manchen Völkern, z. B. den Ungarn, ein Stück von einer Säge oder Dornen in das Grab gegeben werden[1]). So wurde es Sitte, den Grabhügel mit Dornen zu bepflanzen[2]). Auch den Friedhof umgab man mit Dornenzäunen, und blühende Dornenzäune sind Rosenhecken. Der Kirchhof wird zum rosenumhegten Garten, zum Rosengarten, zum Rosenhag, und manches Volkslied erhält erst von dieser Symbolik her seine richtige Deutung. Das im Kriege vielgesungene Lied „Schatz, mein Schatz, reise nicht so weit von mir“ mit seiner getragenen Melodie wird erst mit dieser Auslegung der nächsten beiden Zeilen sinnvoll: „Im Rosengarten will ich deiner warten, im grünen Klee, im weißen Schnee“, bis es dann in den folgenden Strophen in der bekannten, alogischen, assoziativen Weise andere Stil- und Zeitenelemente miteinander verknüpft.

Durchaus im Sinne präanimistischer Vorstellung liegt es, wenn der alte Rechtsgang „eine Klage mit dem Toten“ kennt; hierbei war der Tote selbst ursprünglich als Kläger gedacht. Man kannte auch ein Verfahren gegen den toten Missetäter, ein „Bereden des Toten“[3]). In späterer Zeit findet sich vereinzelt, daß ein Eidhelfer oder ein Zeugenbeweis mit Hilfe eines Toten erbracht wird. Das Breslauer Museum für Kunstgewerbe und Altertümer bewahrt eine bildliche Darstellung dieses Rechtsverfahrens.

Um Mord oder handhaften Totschlag klagte man „mit dem Toten“, „mit dem toten Mann“. Der Leichnam wurde bei dieser Art des Klageverfahrens vor Gericht gebracht, indem ihn die Blutsverwandten mit gezogenen Schwertern und unter Anstimmung des Klagegeschreis, der Mordklage[4]), vor den Richter trugen. Eine literarische Verwertung solcher Szene bringt der erste Gesang von Wielands Oberon; die Leiche des von Hüon erschlagenen Scharlot wird vor den Richter Kaiser Karl gebracht. Bei diesem Rechtsbrauch ist es ursprünglich der Tote selbst, der Vergeltung fordert, er dient nicht als Corpus delicti. Der Kläger ist gleichsam sein Vormund, „sein Vorständer“[5]). Auch dies erklärt Brunner „aus dem Gedankenkreise des Animismus erwachsen“[5]), uns scheint auch dieses Rechtsverfahren und die ihm zugrundeliegende Vorstellung dem Bereich des Präanimismus näherzuliegen. Ebenso weisen folgende Angaben Brunners in diesen Vorstellungskreis: Bei den Franken ist es bezeugt, daß Bräute mit dem Leichnam des Bräutigams das Beilager vollzogen, um die vermögensrechtliche Stellung der Witwe zu gewinnen[6]); fränkische Rechte kennen eine Ehescheidung nach dem Tode des Gatten, wobei die Witwe Schlüssel und Börse auf den Leichnam oder den Sarg des verstorbenen

---

[1]) F F Communications 41, I, 167.

[2]) J. Grimm, Über das Verbrennen der Leichen. Kleine Schriften 2, 241.

[3]) Brunner, Rechtsgeschichte 1, 39; Schröder-v. Künssberg, Rechtsgeschichte S. 95.

[4]) Grimm, Rechtsaltertümer 2, 519; Schröder-v. Künssberg, Rechtsgeschichte S. 95.

[5]) Brunner, Rechtsgeschichte 1, 255.

[6]) Ebda. 1, 39.

Mannes legte, um dadurch ihre Rechte am ehelichen Vermögen zu überantworten[1]); der Tote empfing einen Anteil am eigenen Nachlaß, indem er dadurch für das Jenseits ausgestattet wurde[1]). Auch diese Bestimmung ist nur sinnvoll, wenn ihr die Anschauung von der Fortführung des Lebens nach dem Tode zugrunde liegt. Das Rechtsinstitut vom sog. Totenteil wurzelt in diesem Gedanken und ist der Vorläufer unserer Testamente[2]). Der Totenteil, der in Waffen, Kleidern, Werkzeugen, Nahrungsmitteln, Pferden, Rindern, Jagdvögeln und Hunden[3]) bestand, diente als Ausstattung des Verstorbenen für das Leben nach dem Tode, das als eine Fortsetzung des irdischen Daseins gedacht war. Darum hat man wohl auch Knechte oder Mägde mitbegraben oder mitverbrannt, darum folgte bei einzelnen Stämmen die Witwe dem Gatten in den Tod[4]). Spuren dieser Sitte finden sich in Skandinavien und bei den Herulern. Spätere Sage läßt dann die Gattin vor Schmerz sterben und mit dem Gemahl verbrannt werden. So folgt Nanna dem Baldr in den Tod[5]). Brynhild ordnet an, daß sie mit Sigurd verbrannt werde[6]). Die Völsungensage berichtet von dem freiwilligen Tod Signys, die dem ungeliebten Gemahl nachstirbt. Saxo Grammaticus erzählt, wie Sygne sich erhängt, um den Tod Hagbarths nicht zu überleben. Auch das Mitbegraben der Gattin findet ein Zeugnis, und die herulische Sitte belegt Prokops Geschichte des Gotenkrieges[7]). Literarische Nachklänge finden sich im Wigalois[8]) und in Nr. 16 der Kinder- und Hausmärchen „Die drei Schlangenblätter". Für die Slawen heidnischer Zeit bekundet Dietmar von Merseburg, daß Frauen sich am Grabe ihrer Männer töten[9]).

Der Zusammenhang, der zwischen Kriminalität und Aberglauben besteht, könnte noch durch zahlreiche Beispiele erläutert werden. Kaindl[10]) bringt Beispiele für Schändungen von Leichen, besonders von Kindern, zu Zauberzwecken. Daß Teile von Toten, vor allem Teile von gewaltsam zu Tode Gekommenen, in dem Rufe stehen, besonders zauberkräftig zu sein, ist eine dem Volkskundler geläufige Tatsache. Totenknochen und Schädel finden bei sympathetischen Kuren und beim Schatzgraben Verwendung. Das Herz oder den Finger eines neugeborenen Kindes bei sich zu tragen, schützt den Dieb vor Entdeckung und gibt ihm Glück. Wuttke[11]) nennt Fälle aus dem 17. Jahrhundert und einen Versuch aus dem Beginn

---

1) Brunner, Rechtsgeschichte 1, 39.

2) Ebda. 1, 40; [E. F. Bruck, Totenteil und Seelgerät, München 1926].

3) Ebda. 1, 108; Schröder-v. Künssberg, Rechtsgeschichte S. 77f.

4) Brunner 1, 109; Grimm, Rechtsaltertümer 1, 622 (451); Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 4 (Berlin 1900), 313.

5) Snorra Edda: *þá var borit út á skipit lík Baldrs, oc er þat sá kona hans Nanna, þá sprack hon af harmi oc dó, var hon borin á bálit oc slegit í eldi.*

6) Sæmundr Edda 225, 226.

7) De bello gothico 2, 14.

8) Wigalois 7706, 7744, 10013, 10050.

9) Grimm, Rechtsaltertümer 1, 623.

10) Volkskunde S. 49.

11) Volksaberglaube S. 134 § 184.

des 19. Jahrhunderts, wo der Wunsch, die berüchtigte „Diebeskerze“ zu besitzen, zu entsetzlichen Verbrechen Anlaß gab. Noch im vorigen Jahrhundert mußte in Bayern nach dem Begräbnis eines ungetauft gestorbenen Kindes der Friedhof bewacht werden, um den Leichenraub zu verhüten, da der Besitz der Hand oder der Finger eines solchen Leichnams als besonders zauberkräftig geschätzt wurde[1]).

Daß Teile von Gerichteten in dem Rufe stehen, heil- oder zauberkräftig zu sein, erklärt sich aus der alten Rechtsauffassung, daß die Hinrichtung ein Opfer an die Gottheit bedeutet. Bestimmte Förmlichkeiten bei der Hinrichtung, wie sie fränkische Quellen und Quellen jüngerer Zeit überliefern, gehen auf heidnischen Opferbrauch zurück[2]). Der Rasenplatz, wo einer hingerichtet wurde, ist als Opferplatz eine Freistätte[3]). Das den Göttern geweihte und dargebrachte Opfer galt als eine Quelle des Heils; darum ist glückbringend und segenskräftig, was von Hingerichteten stammt. Wuttke[4]) bemerkt hierbei ausdrücklich, daß dieser Aberglaube sich nicht auf Selbstmörder, Ermordete oder Verunglückte bezieht. Eine solche Hinrichtung wurde dann auch, dem Sinne des Opfers gemäß, von der ganzen Gemeinde vollzogen; der germanische Strafvollzug älterer Zeit kennt eine Anzahl von Strafen, die ihrem Wesen nach Todesstrafen „zu gesamter Hand“ sind[5]). Sodann vollzieht der Heidenpriester als ältester Henker des germanischen Rechts den Urteilsspruch; daß der Henker ein unehrliches Gewerbe sei, ist erst eine unter kirchlichem Einfluß entstandene spätere Auffassung, die in solcher sakralen Auffassung der Hinrichtung begründet liegt[6]). So ist auch die Hinrichtung eine öffentliche Angelegenheit, an der das ganze Volk Anteil hat, denn man wird als Teilnehmer des Opfers der durch das Opfer vermittelten Gnadengüter teilhaftig. Der Bericht einer nordmährischen Zeitung über die in Olmütz am Donnerstag, dem 6. Oktober 1927, früh 6 Uhr, erfolgte Hinrichtung des Raubmörders Lecian zeigt, daß auch im 20. Jahrhundert noch dieser Aberglaube lebt. Der Verteidiger des Gerichteten erbat sich den Strick — die Hinrichtung erfolgte durch Erhängen — für sich; natürlich bleibt hier der Sinn des „Andenkens“ offen; er wurde ihm verweigert, Strick und Galgen, um dessen Splitter sich Abergläubische rissen, wurden dem Museum des Garnisongerichts überwiesen. Auch lief die bewegliche Klage einer Bauersfrau ein, die von weit her zu diesem Ereignis nach Olmütz gekommen war, daß die Hinrichtung unter Ausschluß der Öffentlichkeit erfolgt war. War der Beweggrund hierfür nur Schaulust oder ein tieferes Gefühl, das vielleicht nur uneingestanden wirkte? Auch die Berliner Polizeiausstellung des Jahres 1927 bewies die Lebensfähigkeit dieses Aberglaubens. Hier mußte die Abteilung, die Gegenstände von Hingerichteten enthielt, oder die Justizmittel, mit denen sie

---

1) Handwb. d. dt. Abergl. 2, 230ff.
2) Brunner 1, 247.
3) Ebda. und Grimm, Rechtsaltertümer 2, 539.
4) Volksaberglaube S. 136f. § 187ff.
5) Brunner 2, 469.
6) Ebd. 2, 473f.; Schröder-v. Künssberg, Rechtsaltertümer S. 82, 95.

vom Leben zum Tode gebracht worden waren, besonders bewacht werden, damit sie nicht gestohlen wurden.

Trotz eines Jahrhunderte hindurch bereits andersgerichteten Denkens der Oberschicht, trotz Schul- und Kirchenerziehung bleiben Keime alten Glaubens lebensfähig und können sich zu erstaunlichen Äußerungen in unserer Gegenwart entfalten. Diese Gegenwartsnähe des behandelten Stoffes aufzuzeigen, war ein Ziel dieses Berichtes. Aus der Fülle des sich bietenden Materials konnte nur eine Auswahl getroffen werden; hierfür waren die psychologischen Momente maßgebend. So blieb das große Gebiet der Rechtsaltertümer, der Gerichtsstätten, Galgenberge, Gerichtstische, -treppen, Sühnekreuze, Grenz- und anderer Rechtssteine, der Justizmittel einschließlich der Folterwerkzeuge usw. und ihre starken Beziehungen zur Volkskunde außer acht. Bestimmend für unsere Auswahl war die Berücksichtigung von Bewegungen des menschlichen Geistes und Seelenlebens als ein Beispiel dafür, wie Volkskunde uns einen Beitrag zur Geschichte des Volksgeistes, d. h. einen Beitrag zur Geistesgeschichte der Menschheit überhaupt liefern kann.

Breslau.

Weiberbünde.

Von Richard Wolfram.

Bei meinen Studienfahrten im steirisch-kärntnerischen Grenzgebiet stieß ich immer wieder auf die eigenartige Sitte des „Brechlschreckens", das man in voller Ursprünglichkeit nur noch in ganz versteckten Winkeln antreffen kann, während gewisse Teile dieses Brauches, wie die Brechlpredigt, Litanei, Stierschlagen usw., noch ziemlich weit verbreitet sind. Es handelt sich dabei um das Fest, mit dem der Abschluß des Flachsbrechelns im Spätherbst begangen wird. Das Brauchtum, das sich an diese Bittarbeit heftet, ist von solcher Altertümlichkeit, daß wir dazu in deutschen Landen wenig Gegenstücke haben. Bezeichnend für die Zähigkeit solcher Vorstellungen ist es, daß der Flachsbau und die Flachsbereitung, trotzdem sie längst ihre große Rolle im bäuerlichen Wirtschaftsleben ausgespielt haben, immer noch in manchen Gegenden das auf die Ackerfrucht (Getreide) bezügliche Brauchtum in den Schatten stellen.

Das eigentliche Brechlschrecken wird von einem Schimmelreiter (auf einem künstlichen Roß) und einer Gruppe von „Vermaschkerierten" ausgeführt und gilt der „Brechlbraut", die heute meist aus einem flitterbehangenen Laib Brot oder einer Schnapsflasche mit einem grünen Buschen und „Leiblzeug" (Tuch für eine Weste) besteht. Die Erringung dieser Braut ist an die Lösung zahlreicher Rätselfragen geknüpft, die den Schreckern von den Brechlerinnen aufgegeben werden. Die meisten dieser Rätsellösungen werden auch mimisch dargestellt. Schließlich ist die ganze, stundenlang dauernde Zeremonie in ein Hochzeitsritual eingebaut mit parodistischem Beichten, Aufgebot, Predigt und endlich Hochzeitstanz. Die

dabei üblichen Reime bedeuten gleichzeitig eine Art Rügegericht, das an Deutlichkeit nicht hinter dem Haberfeldtreiben zurückbleibt. „Was 's ganze Jahr verborgen bleibt, kommt auf in der heiligen Brechlzeit" heißt ein typisches Sprichwort, und das Gewissen wird damit beruhigt, daß unser Herrgott zur Brechlzeit ins Wallische (Wälschland) gehe.

Eine Szene, die ein Fremder kaum jemals zu sehen bekommt, ist von unglaublicher Altertümlichkeit: Der Schmied aus dem Gefolge des Schimmelreiters — der mit rußigem Gesicht, Hammer und Zange auftritt — versucht das Reittier des Anführers zu beschlagen. Der Schimmel ist sehr ungebärdig, schlägt aus und trifft das Weib des Schmiedes, das von einem Burschen als Schwangere dargestellt wird. Sie stürzt hin, und sogleich wirft sich der Schinder, der einen mächtigen künstlichen Priap trägt, auf sie und mimt den Zeugungsakt.

Es kann hier nicht der Ort sein, das Brechlschrecken ausführlich zu schildern und historisch zu zergliedern[1]). Fruchtbarkeitsriten und möglicherweise Nachklänge eines symbolischen Mädchenopfers stehen im Mittelpunkte dieses Festes. Was mir dagegen nicht in größerem Zusammenhang beachtet erscheint, sind gewisse Formen weiblicher Vergesellschaftung, die beim Brecheln zutage treten, und auf die ich im folgenden die Aufmerksamkeit lenken möchte.

Das Brechlschrecken hat seinen Namen wohl daher, daß die Burschen, hinter Bäumen und Büschen versteckt, die Brechlerinnen auf dem Wege zur Brechlstube durch Nachahmung der verschiedensten Tierstimmen und Laute zu erschrecken suchen. Im Gailtal wird sogar hinter Brechlerinnen mit Peitschen geknallt[2]). Nun genießen die Brechlerinnen aber eigenartige Vorrechte, die sich bis zu terroristischen Äußerungen steigern können. Im windischen Gailtale lassen sie bei Tage keinen Mann in die Nähe und sind sehr gefürchtet[3]). „Besonders die Brechlbadstube, wo der Flachs gedörrt wird, darf von niemand als dem Hårpåtsch oder der Hårpåtschin betreten werden[4]); so heißt das Weib, welches den Brechlerinnen aus der stark rauchenden und rußigen Dörrstube den Flachs zuträgt. Sie ist von ihrem Geschäfte schwarz an den Händen und im Gesicht. Erspäht sie zufällig ein Knechtlein, so führt sie es unter schallendem Gelächter gewaltsam zum Tanze, daß er sich auf und auf berußt." Die Bådstubn ist freilich ein ganz besonderer Ort, der mit Scheu betrachtet und durch besondere Bräuche hervorgehoben wird. So erzählte mir der Karl Urban, ein alter Vorschrecker, daß beim Einsetzen des Flachses in die Bådstubn zuerst das „Hårmandl" gemacht wird. Heute wird es aus Palmkatzerln und einem Büschel Flachs verfertigt und mit Weihwasser benetzt. Das Hårmandl war dazu da, daß mit dem Flachs nichts passierte, der in dem überhitzten Raume ja leicht in Brand geraten konnte. Sein früherer dämonischer Charakter geht jedoch

---

[1]) Dies soll einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben.

[2]) G. Graber, Alte Gebräuche bei der Flachsernte in Kärnten und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund. Zeitschr. f. österr. Volkskunde 17 (1912), 7.

[3]) Ebda. S. 9.

[4]) Hår, ahd. *haro*, ist das in Österreich übliche Wort für Flachs (s. o. 3, 130).

u. a. daraus hervor, daß man es des öfteren wild rumpeln (poltern) hörte in der Bådstubn. Wenn das Dörren beendigt ist, wird mit dem Hårmandl herausgetanzt.

Die eigentlichen Vorrechte der Brechlerinnen bestehen darin, daß jedes männliche Wesen, das mit oder ohne Absicht in ihre Nähe gerät, dafür büßen muß. Entweder wird es umringt, mit Werg umwickelt, an Händen und Füßen gepackt und an einem gefällten Baum unsanft gehobelt oder einen Abhang hinuntergerollt. Heute wird man meist umringt, und die Brechlerinnen reiben einem mit den stachligen Abfällen der Fasern höchst schmerzhaft Gesicht und Hände ein, bis man sich durch eine Geldspende löst[1]), während welcher Zeremonie man auch nicht selten wild abgeküßt wird. Diese Gefangennahme und Lösung Fremder reiht sich in eine große Reihe von Arbeitsbräuchen ein, die wir u. a. beim Mähen, Hausbau usw. finden. Bei den Brechlerinnen erhält sie aber eine besondere Note durch die Wildheit der Ausführung und speziell weibliche Züge, die wir z. T. bei anderen Gelegenheiten wiederfinden werden.

Sehr altertümlich ist der Brauch der Brechlerinnen in der Feldkirchner Gegend, wo alle vorübergehenden Männer gezwungen werden, sich rücklings auf den Boden zu legen, worauf die Brechlerinnen der Reihe nach über sie hinwegschreiten. In anderen Gegenden ist das „Hösln" üblich: „Man zieht dem Mann gewaltsam die Hose ab und füllt sie mit Spreu; diese Behandlung tritt in milderer Form auf, wenn sich die Weiber damit begnügen, dem Gefangenen alle Taschen und Hosenöffnungen mit spitzigen Flachsabfällen vollzustopfen, so daß er sich nicht von der Stelle rühren kann und oft unter Zurücklassung der Beinkleider das Weite sucht"[2]).

Es wäre naheliegend, bei den Brechlbräuchen an Erntesitten zu denken und diese Vorkommnisse ausschließlich vegetationsmagisch zu deuten. Nun hat aber A. Becker auf eine Reihe von interessanten Bräuchen besonders im Rheinland und den angrenzenden Gebieten hingewiesen, die mir hierhergehörig erscheinen und ganz andere Zusammenhänge zeigen[3]). Die Erkenntnis der ungeheuren Bedeutung, die männerbündischen Organisationen (Altersklassen wie Auslesebünden) auch für Europa zukommt, hat besonders in den letzten Jahren starke Fortschritte gemacht[4]). Zwei in Vorbereitung befindliche größere Arbeiten werden dies noch im einzelnen ausführen[5]). Dabei ist man auch auf weibliche Entsprechungen zu den Organisationen der Burschen und Männer gestoßen, die freilich — wie bereits Schurtz an Hand des ethnologischen Materiales bemerkt hat[6]) — nur ein schwaches

[1]) Vgl. das „Werchwuzeln" der Brechlerinnen in Tirol.

[2]) Graber, S. 10. Über Attacken auf die Hose durch Feldarbeiterinnen habe ich auch aus dem Innviertel Nachrichten.

[3]) Frauenrechtliches in Brauch und Sitte, Programm des Gymnasiums Zweibrücken 1912/13.

[4]) H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde (1902); A. Haberlandt in Buschans Völkerkunde, Bd. 2 (1926), 608ff.; L. Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde (1927).

[5]) O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen; R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund. [6]) S. 96 und 109.

Abbild der männlichen Altersklassenverbände darstellen. Immerhin kennen wir Schwesternschaften aus der Eifel, dem Hunsrück und aus Siebenbürgen mit recht strenger Organisation. Burschenschaft und Schwesternschaft treten meist geschlossen in Aktion, besonders bei der Mädchenversteigerung im Frühjahr, die im westlichen Mitteldeutschland und in der Schweiz noch verhältnismäßig häufig anzutreffen ist.

Aber auch die verheirateten Frauen kennen Vergemeinschaftungen mit besonderem Brauchtum. Dazu gehört vor allem die sogenannte „Weiberfasnacht", die vorwiegend am Donnerstag vor dem Faschingsonntag oder am „Funkensonntag" (Sonntag nach den eigentlichen Faschingstagen) abgehalten wird. So ist der Weiberkitz in Irmelshausen (Unterfranken) ein Wirtshausfest der Frauen, bei dem die Jungverheirateten sich durch Kaffee, Bier und Branntweinspenden einzukaufen haben. Kamen Männer mit oder ohne Absicht dazu, wurde ihnen Hut, Jacke oder Stiefel genommen und nur gegen Lösegeld zurückgegeben, ein Zug, den wir durchgehend finden. Weiberzechen sind auch aus Württemberg bekannt, wobei ein Weibergericht abgehalten wurde, über das alle Teilnehmerinnen zur Verschwiegenheit verpflichtet waren[1]). Besonders ausgeprägt sind derartige Bräuche im Elsaß, wo bei dieser Gelegenheit auch die Hebamme gewählt wird, ebenfalls ein weitverbreitetes Motiv. In der Schweiz sind solche „Frauengemeinden" bis in die jüngste Zeit belegt[2]). An Hand der alten Gemeinde- und Dorfrechnungen können wir ferner Weiberzechtage bis ins 15. Jahrhundert zurückverfolgen, wobei die Obrigkeit diese Institutionen durch Geldspenden unterstützte. Es handelt sich also um ein altes, anerkanntes Recht. Eine genaue weibliche Parallele zu den Heischegängen der männlichen Altersklassenverbände, die dabei meist vermummt auftraten und manchmal noch terroristische Züge erkennen lassen, haben wir in einem Berichte aus dem Kolmarer Bezirksarchiv von 1681:

„Die Weiber hielten in Weyher, Walbach und Zimmerbach einen Tag, der der Weibertag genannt wurde. Sie kamen auf öffentlichem Markt zusammen; die meisten masquiert. Jede hatte etwas zu essen in der Hand, die einte einen Hafen mit Fleisch, die einte mit Gemüss, wieder eine andere gebraten Fleisch an einem hölzernen Spiess, dann andere etwas anderes an Essens-Speise. Sie nehmen aus dem gemeinen Keller Wein, der in zwei Fässlein von einem Pferde getragen worden, welches ein masquiertes Weib mit Schellen führte. Jeder Beck und jeder Wirth mußte ihnen einen Leib Brods geben. Die Gemeind gab ihnen auch zwölf Gulden; daraus kauften sie einen großen Bock und zierten ihn, eines der Weiber zierte ihn mit Schellen. Dann zogen sie mit Musikanten uf den Meyerhof (der Herrschaft), da ihnen der Meyer Butter geben mußte. Sie aßen auf der Landstraße, bachten Küchlen und die Reissende mussten mit ihnen um den Bock tanzten. Die Männer durften sich nicht sehen lassen biß auf den Abend, sie übten allen Muthwillen und schmissen die Fenster ein. Es war den 24. Februar 1681"[3]).

Fast wäre man versucht, in ähnlichen Gelagen im Freien mit wilden Tänzen um einen Bock Wirklichkeitsbilder zu sehen, die in verzerrter Form

---

[1]) Becker S. 25f. [vgl. J. Müller, Der Donnerstag vor Fastnacht im Rheinischen, oben N. F. 2, 234ff.].

[2]) H. Ploß, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde 2, 158.

[3]) Zit. bei Becker S. 28.

in manchen Hexenprozessen eine Rolle spielten. Diese Vermutung liegt um so näher, als wir z. B. in den Sagen von der Wilden Jagd zahllose Abspiegelungen von wirklichen Brauchtumselementen finden, aus denen hervorgeht, daß das bündische Brauchtum, das hinter einer großen Zahl dieser Erscheinungen steht, im Verhältnis zur Sage in vielen Punkten primär und gebend war[1]). Die Weiterverfolgung dieses Gedankens wäre meines Erachtens sicher sehr fruchtbar, zumal eine Analyse der Hexenvorstellungen und Hexenfeste ebenfalls hauptsächlich altartige Brauchtumselemente zutage fördert, die dann eben dämonisch aufgefaßt wurden[2]).

Der vorhin zitierte Bericht aus dem Jahre 1681 ist durchaus keine vereinzelte Erscheinung. Trotzdem er ein behördliches Verbot zur Folge hatte, hören wir doch aus dem Rheinland noch aus der jüngsten Vergangenheit von solchen Heischegängen der Frauen zur Fastnacht. In der Hocheifel, z. B. in Rodder bei Antweiler an der Ahr, müssen am Donnerstag vor Fastnacht die Männer den Frauen in allen Stücken gehorsam sein. Am Nachmittag geht dort die Weiblichkeit im Zuge von Haus zu Haus. Dabei fällt der jüngsten Ehefrau eine besondere Rolle zu. Mit einem umfangreichen Reifrock und darübergezogenen Unterrock, mit violettem Kamisol und gestrickter Mütze bekleidet muß sie die „Hott" (Kiepe) tragen. Singend, lärmend, kreischend fordern die Evastöchter Speck und Eier, die in die „Hott" wandern, und Brandewing, der ihren Gaumen letzt. Alte Junggesellen werden mit Vorliebe gebrandschatzt. Je reichlicher das gebrannte Wasser fließt und die weiblichen Zungen löst, um so wilder tobt das Leben. Nach beendigter Rundreise wird ein Gelage abgehalten. Wehe dem männlichen Wesen, das dann in den Bann der Huldinnen gerät![3]). Leider erfahren wir aus diesen Schilderungen nicht, was solche Unglückliche zu erdulden haben. Daß es bei solchen Weibergelagen aber immer recht ekstatisch zugeht, geht auch aus einer Nachricht von Montanus hervor: „Sonderbar bleibt noch an wenigen Orten die Sitte des Weiberregiments am Tage nach dem Vogelschießen. Mit langen Holunderruten bewaffnet kommen die Weiber des Dorfes im Festzelte zusammen und genießen ein Faß Bier, das ihnen bereitgestellt ist. Wer sich nahet, hat die Holunderrute verwirkt, und sie fuchteln in bacchantischem Jubel so lange damit herum, bis das spröde Ding bis auf die Handhabe zerschlagen und abgenutzt ist"[4]).

Becker führt auch eine große Reihe von Belegen aus der Rheingegend, Brabant, Westfalen, Niedersachsen, Schlesien usw. an, denenzufolge die Frauen an einem Tage des Jahres als die Herren erscheinen. Man könnte zu dieser Umkehrung etwa noch die scherzhaften Bräuche vergleichen, daß in Schaltjahren die Mädchen an dem einen Tag zum Tanz auffordern dürfen (Deutschland) oder sogar freien (Schweden).

Betrachten wir die bisherigen Belege, so finden wir das terroristische Weiberregiment bei weiblichen Arbeitsbräuchen, wie an bestimmten Festen

---

[1]) Vgl. darüber O. Höfler a. a. O.
[2]) Vgl. L. Weiser im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 3, 1827 ff.
[3]) A. Wrede, Rheinische Volkskunde S. 245f.; [J. Müller a. a. O. S. 236].
[4]) Die deutschen Volksfeste S. 70.

des Jahreslaufes[1]). Dazu treten noch besondere Anlässe, wie die Aufnahme von neuen Mitgliedern in die Frauengemeinschaft. Im Hunsrück wird nach der wirklichen Hochzeit die sogenannte „Weiberhochzeit“ abgehalten, wo die Frauen unter sich sind, und es „toll hergeht“[2]). Man vergleiche dazu den Einkauf der Neuverheirateten bei der Weiberkitz in Irmelshausen oder die Rolle der jüngsten Ehefrau in der Hocheifel. Eine Reihe von Aufnahmebräuchen bei der eigentlichen Hochzeitsfeier deutet ebenfalls darauf hin, daß auch die verheirateten Frauen wie die Männer mehr oder weniger festgefügte Organisationen besaßen. Becker denkt bei der Weiberfastnacht an den abgelösten und teilweise entarteten Rest eines alten Frühlingsfestes, bei dem Männer- und Frauenschaft gesondert in Aktion traten, und erinnert an das Fest der Bona Dea und dessen Mutterschafts- und Fruchtbarkeitsritus[3]). Ich glaube, man wird weiter ausholen müssen und nicht nur einen Brauch des Jahreslaufes gesondert herausgreifen dürfen, sondern das ganze hierhergehörige Brauchtum im Zusammenhang betrachten müssen. Daß die Fruchtbarkeit, vor allem auch des Menschen, dabei im Mittelpunkt zu stehen kommt, wird niemanden überraschen. Während die Bünde der Jünglinge und Männer kultisch gebunden als Totenheer auftraten[4]), jedoch in ihrer kriegerischen Bedeutung Keimzellen größerer politischer Gebilde darstellen — bis in die Gegenwart erweist sich die Geheimbündelei als wichtigster Träger politischen Wollens, eine immer neu entstehende soziologische Grundform — konzentrieren sich die weiblichen Vergesellschaftungen vor allem um die Hauptaufgabe ihres Geschlechtes, die Mutterschaft.

Ein Leitmotiv der Frauenversammlungen ist die Wahl der Hebamme. Ganz besonders deutlich sehen wir aber die Gemeinschaft der Frauen nach einer glücklichen Entbindung in Aktion treten. Darüber besitzen wir besonders aus Dänemark reiches, wenn auch zerstreutes Material. Nach freundlicher Mitteilung von A. Karasek können ähnliche Bräuche aber auch bei den deutschen Kolonisten in Galizien festgestellt werden, die der Rheingegend entstammen. Ich bin überzeugt, daß sich weiteres Material noch aus anderen Gegenden finden ließe, wenn die Aufmerksamkeit einmal auf diesen Punkt gelenkt ist; der Volkskundeatlas hätte hier eine wichtige Mission. In ihrer seltsamen Wildheit und Ursprünglichkeit werden wir die Dinge freilich nur noch in Rückzugsgebieten oder alten Nachrichten antreffen.

Wenn die Niederkunft herannaht, verliert der Mann alle Rechte. Die Nachbarinnen, in Dänemark etwa 12—14 Stück, übernehmen das Kommando und helfen der Wöchnerin. Der Mann muß diese Frauen bedienen, er darf die Wochenstube nach erfolgter Entbindung nur nach einer Art von Opfer an die Frauen betreten usw. Am Abend nach der Geburt, an

[1]) Über weibliche Arbeitsgemeinschaften vgl. auch A. Haberlandt a. a. O. S. 437, 599.

[2]) W. Diener, Hunsrücker Volkskunde S. 178.

[3]) S. 35ff.

[4]) Vgl. K. Meuli, Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch, Schweizerisches Archiv f. Volkskunde 28 (1928), 1ff.

anderen Orten auch einige Tage später, wird dann „Konegilde“ abgehalten, das Fest, das zumeist alle verheirateten Frauen des Ortes vereint und mit der Taufe nichts zu tun hat. Dabei pflegte es außerordentlich wild herzugehen. Evald Tang Kristensen hat eine Reihe höchst interessanter Nachrichten darüber aus ganz Jütland gesammelt.

„In Give, wie auch an anderen Orten der Gegend von Vejle hielten sie Konegilde. Wenn ein Kind geboren war, wurden die Nachbarsfrauen gebeten zu kommen. ... Wenn sie dann kamen, wurden sie in die oberste Stube gewiesen. Die Wildeste wurde zur Wöchnerin heruntergeschickt und wünschte Gutes über das Kind, um es vor Hexerei und Verzauberung zu schützen. Sie sollte sich fortschleichen, so daß niemand von denen, die da aßen und tranken, es merkte. Sie bekamen süße Grütze und Bier und waren zuletzt berauscht. Auf dem Heimwege machten sie allerhand Streiche. ... Bei einem Haus verstopften sie das Loch des Schornsteins. Ein ander Mal kamen einige Weiber zu einem Wagen, den der Mann verlassen haben mußte, um zum Kaufmann hinein zu gehen, und fuhren mit ihm herum, als ob sie verrückt wären[1].“ „In Årre hatten sie Konegilde 3 oder 5 Tage nach der Taufe. Einmal kamen die Frauen zu einem Mann draußen auf dem Feld, und da wollten sie ihm erst sein Essen wegnehmen, aber als eine vorschlug, ihm die Hosen abzuziehen, wurde auch dies ausgeführt[2].“ „Mein Bruder war Schmied und wohnte in Vejen, und einmal, als ich ihn besuchte, war dort Konegilde. Sie nannten es, mit dem ‚Barselpott‘[3]) zu gehen und verabredeten den Tag, an dem sie zusammenkommen wollten. Als sie von dort weggingen, waren sie ganz rasend. Sie wollten zur Schmiede und dort Schabernack verüben.“ In der Fortsetzung wird erzählt, daß der Schmied sich nicht anders vor ihnen retten konnte, als ein glühendes Eisenstück mit einer Zange zu ergreifen und damit auf sie loszugehen[4]). Andere Nachrichten besagen, daß sie „zu den Betten der Verheirateten, aber Kinderlosen eindrangen, die Hosen raubten und mehr solches Unwesen trieben“ (Holstein), also eine Anprangerung der Unfruchtbarkeit. Aus Nordschleswig berichtet eine Quelle: „In früheren Zeiten waren die Frauen, wenn ein Kind geboren war, wie rasend. Je wahnsinniger sie sich benahmen, desto besser. Alle Nachbarinnen des Hauses, in dem das Kind geboren war, liefen im Ort umher und rissen allen Frauen, denen sie begegneten, die Hauben ab[5]) und ebenso den Männern die Hüte, welche sie zerrissen oder mit Kot füllten, und dann tanzten sie wie Besessene mit jedem, den sie erwischen konnten. Stand ein Wagen draußen, so wurde er in Stücke zerlegt und umhergestreut. Kam jemand gefahren, wurde der Wagen angehalten, die Pferde ausgespannt und alle Arten von verrückten Streichen ausge-

---

[1]) Gamle folks fortaellinger om det jyske almueliv, Tillaegsbind 4, 69, Nr. 205.

[2]) Ebda. Nr. 206.

[3]) Barsel-Geburt, von Barnsöl, Kindelbier.

[4]) Gamle folks fortaellinger Nr. 207.

[5]) Vgl. den Kölner Weiberfasching, an dem die Frauen einander die Hauben vom Kopfe rissen und mit fliegenden Haaren einen „Höllenlärm“ vollführten (Becker S. 32).

führt[1])." „Konegilde wurde immer 8 Tage nach der Geburt eines Kindes gehalten. Da wurden die Frauen des Ortes zusammengerufen. Wenn sie von dieser Zusammenkunft kamen, waren sie nicht betrunken, aber gänzlich wild, und den Männern blieb nichts anderes übrig, als sich fernzuhalten, denn erwischten die Frauen einen, so ging es ihm nicht gut. Wenn sie keinen erwischen konnten, so machten sie in den Höfen alle Streiche, die sie nur verüben konnten. So konnten sie z. B. einen Wagen in seine Bestandteile zerlegen und Stück für Stück auf den Dachfirst tragen und andere solche verrückte Streiche. Bei so einer Zusammenkunft bekamen sie meist warmes Bier zu trinken. Mir ist nicht bekannt, daß die Frauen hier Schnaps tranken. Davon waren sie also nicht verrückt[2])." „Ein anderer weiß zu erzählen, wie sie zu seiner Schulzeit in die Schule stürmten, auf die Bänke und Pulte; eine nahm den Lehrer und tanzte rund mit ihm, die anderen ergriffen uns Buben, und es war ein Tanz, wie ich ihn weder früher noch später gesehen habe[3])." „Es ist ein Singen, Hurrarufen und Hallo, so daß man es über den ganzen Ort hören kann; der Zug geht nun im Ort herum, es ist eine wilde Jagd, sie brechen in die Häuser ein, nehmen was sie erwischen können, Fleisch, Eier und Brot; singend und tanzend geht es weiter; wenn sie einem Mann begegnen, reißen sie ihm sofort den Hut herunter, und dann muß er eine Polska auf der Gasse mit ‚ae Bajmor' tanzen[4])." Von einem Mann wird erzählt, daß er sich nur dadurch retten konnte, daß er in die Mistgrubenpfütze sprang, eine Schaufel ergriff und nun nach allen Seiten Jauche spritzte.

Auch bei den Aufzügen der Männer spielt der Rauschtrank eine große Rolle. Die Heischegänger erhalten überall zu trinken, und von der Wilden Jagd heißt es ja auch durchgehend, daß sie das Bier austrinkt. Die Ekstase ist wohl freilich nicht allein darauf zurückzuführen. Terroristische Züge sind ferner auch bei den Männerbundaufzügen noch deutlich erkennbar, wenn sie auch meist andere Erscheinungsform zeigen. Das Zerlegen eines Wagens, der auf das Dach transportiert und dort wieder zusammengesetzt wird, gehört allerdings zum eisernen Bestand der Dinge, die das „Wilde Heer" der Burschen früher machte[5]), und später erhielt sich diese Form des Schabernacks auch, nachdem der Zusammenhang mit der Burschengruppe verlorengegangen war. Wir finden also abermals eine recht gute weibliche Entsprechung zu den Aufzügen der Männer. Besonders interessant ist es nun, daß wir in Dänemark bereits aus dem 13. Jahrhundert einen Beleg über die ekstatischen Aufzüge der Frauen nach einer Geburt besitzen[6]). In einer Buchsammlung in Durham befindet sich eine Pergamenthandschrift, die etwa um 1350 geschrieben wurde. Der Hauptteil besteht aus einer Reihe von „Beispielen" zum Gebrauch für Predigten, die von einem unbekannten englischen Franziskanermönch in der zweiten Hälfte

[1]) Gamle Danske Minder 3, 171.
[2]) E. Tang Kristensen, a. a. O. 4, 83.
[3]) H. F. Feilberg, Fra Heden (Kopenhagen 1920) S. 139.
[4]) Ebda S. 137.
[5]) Vgl. O. Höfler a. a. O.
[6]) Kvindegilde i Middelalderen, Danske Studier 1907, 175f.

des 13. Jahrhunderts verfaßt wurden. Eine dieser Erzählungen hat folgenden Wortlaut:

„Adhuc de ludis inordinatis hoc pretereundum non puto, quod frater Petrus, quondam socius Concedi visitatoris, qui et eidem mortuo successit in officio, mihi et quibusdam fratribus aliis Dublini narravit. Dixit itaque quod in patria sua, videlicet in Dania[1]) consuetudo est quod, quando mulieres jacent in puerperio, solent venire mulieres vicine et eis assistere et facere tripudia sua cum cantilenis inordinatis. Contigit ergo quadam vice quod, cum essent mulieres ad cuiusdam puerperium congregate, et truflas suas, secundum morem malum patrie facere voluissent, colligaverunt sibi unum fascem de stramine, et aptaverunt in formam hominis habentis brachia straminea, cui et capucium et cingulum applicuerunt, et vocaverunt eum Boui, et facientes tunc choream suam, duxerunt eum due mulieres inter se tripudiantes et cantantes et sicut moris erat, inter cantandum convertebant se ad eum gestu lascivo dicentes: ‚Canta Boui, canta Boui, quid faceret.‘ Ecce dyabolus, sicut potestatem super illas miseras habuit, respondit eis, voce terribili dicens: ‚Ego cantabo‘, et statim clamavit, non utique fascis, sed dyabolus in eo existens, et emisit sonitum tam horribilem quod quedam ceciderunt mortue. Alie tanto terrore et horrore percusse sunt, quod, diu languentes, vix cum vita evaserunt . . .“

Wir erfahren hier also von Tänzen und Gesängen der Frauen mit einer Strohpuppe, wobei man sich dem Bovi mit lasziven Gebärden zuwandte. Der Tanz mit solchen Strohpuppen ist bis in die neueste Zeit in Skandinavien bei Herbst- und Weihnachtsbräuchen belegt, auch die plötzliche Verwandlung dieser Puppe in einen Teufel wird erzählt[2]). Bei den Konegilder des letzten Jahrhunderts nahmen allerdings, wie es scheint, zufällig begegnende Männer die Stelle des Bovi ein. Möglich, daß auch die Strohpuppe damals nur einen Ersatz darstellte, der von anderen Bräuchen her eingedrungen ist, oder daß hier eine ältere, phallische Kultschicht vorliegt[3]). Der Name Bovi, vielleicht das altnordische bófi, unser „Bube“, könnte die Strohpuppe als typische Männerfigur kennzeichnen.

Nun bestanden in Österreich aber bis in die jüngste Vergangenheit wirkliche weibliche Organisationen mit außerordentlich altartigen Zügen[4]). Es handelt sich um das Großarltal im Salzburgischen, ein besonderes Rückzugsgebiet. Auch die männlichen Altersklassen sind dort voll ausgeprägt. Wir finden die sonst nur noch höchst selten nachzuweisende Gruppe der „Altbauern“, ferner die „Bauern“ und die „Lotterzech“, die heranwachsenden Burschen, die einst Besitzer werden. Nun sind die Spinnstuben im Großarltal richtige Frauenbünde, zu denen keine Männer zugelassen werden. Sollte es einer wagen einzudringen, so wird ihm die Hose ausgezogen und Kastrierung angedroht! Nach einer derartigen Zusammenkunft wird der Raum behandelt, als ob Hexen versammelt gewesen wären! Man räuchert aus und „läutet aus“ durch Kuhglocken und Sensenzusammenschlagen, was übrigens auch aus der Haunsberggegend berichtet wird. Was bei diesen

1) In der Handschrift einmal verschrieben als Dacia.

2) H. Feilberg, Jul 2, 229—238.

3) Sie war ja auch dem Norden nicht fremd, wie Adam von Bremens Schilderung des Freyr im Uppsalienser Heiligtum (cum ingenti priapo) beweist. Anrufung des Freyr und obszöne Lieder bei Hochzeiten sind ebenfalls bezeugt.

4) Ich verdanke diese Nachrichten Herrn K. Fiala in Salzburg.

Spinnstuben getrieben wird, erfährt niemand. Höchst bezeichnend ist es aber, daß diese Frauenorganisation noch als dämonische Gruppe aufgefaßt wird, wie dies ja auch bei den männlichen Entsprechungen allgemein der Fall war. Die Parallele stimmt bis in die Einzelheiten.

Es will mir scheinen, als ob mit den in dieser Arbeit zusammengestellten Nachrichten eine ältere und primitivere Schicht der Bräuche angeschnitten worden wäre, die A. Becker meist in abgeschwächten Beispielen aus dem westlichen Deutschland beibringen konnte, als ob diese Nachrichten nun aber auch den weiteren Zusammenhang, der bereits mehrfach angedeutet wurde, erst richtig erkennen ließen. Ich glaube, man wird neben die Männerbünde auch die weiblichen Organisationen stellen müssen, die freilich ganz anderen Wirkungskreis und spezifische Erscheinungsformen haben. Aber wir finden auch hier wie bei den Männern die dunklen Mächte der Ekstase, die bis in das Brauchtum der Urzeiten zurückführen. Wir finden ferner die meisten Kriterien der männlichen Bünde: strenge Exklusivität und Verschwiegenheit, Gerichtsbarkeit, Spenden an diese Gruppen, ja sogar die Heischegänge, die freilich ihren ursprünglichen Standort nicht im weiblichen Brauchtum haben müssen. Auch die verschiedenen Gelegenheiten, bei denen sie als Gruppe in Erscheinung treten, stimmen zu diesem Bilde. Es liegt in der Natur ihrer Aufgabe, daß die weiblichen Vergesellschaftungen nicht die gleiche Bedeutung für das geistige und politische Werden der Völker besitzen, wie dies den Männerbünden zugesprochen werden muß. Doch wird man ihr Wirken auf den verschiedensten Gebieten verfolgen können, wo wir bisher nicht ahnten, was hinter diesen Bräuchen lag, wofür auch die dänischen Volkskundler keine Erklärung wußten. Ein Brauchtum von dieser Einheitlichkeit erfordert Beachtung.

Wien.

Mittel aus dem Tierreich zum Anhexen der Impotenz und Heilen der angezauberten Manneschwäche.

Von Franz Steinleitner.

Die Hemmung der Geschlechtskraft bei sonst gesundem und frischem Körper hat dem Menschen von jeher große Rätsel aufgegeben. Primitives Denken kann sich das sexuelle „Unvermögen" des Mannes, der jung ist oder in den besten Jahren steht, an dessen Körper weder Krankheiten noch Folgen von Ausschweifungen zehren, nicht anders als durch zauberische Eingriffe übelwollender Wesen erklären. Man hielt eine derartige Impotenz seit alten Zeiten für Dämonen- und Teufelswerk und schrieb sie Hexen, Zauberern und sonstigen Unholden zu, die mit Hilfe der „schwarzen Kunst" dem Manne „das Glied nahmen und entzogen", seine Potenz „banden" und „verwahrten" und so das Verlangen nach dem Weibe in ihm „zum Verlöschen brachten"[1]).

---

[1]) Zu diesen Ausdrücken s. z. B. Pietro Bairo, De medendis humani corporis

Solche Vorstellungen von dem Verlust der Zeugungskraft, die in einigen Ländern noch in der Gegenwart lebendig sind, beherrschten das ganze Mittelalter und zum Teil noch die neuere Zeit in dem gleichen Maße wie das graue Altertum. In diesem Aber- und Zauberglauben fanden sich Gebildete wie Ungebildete; namhafte Ärzte und Professoren der Medizin und Gelehrte, Juristen wie Theologen und Naturwissenschaftler, waren in dieser Hinsicht bis über das 17. Jahrhundert hinaus naive Kinder ihrer Zeit und glaubten an eine „quadam arte malefica" oder „veneficiorum iniuria" schlechtweg zustande gekommene Zeugungsunfähigkeit des Mannes so fest wie an ein geheimnisvolles und unheimliches Walten verborgener Geister und dämonischer Mächte überhaupt.

Der ganze Wust von antiken und mittelalterlichen abergläubischen Vorstellungen vom Geschlechtsleben des Menschen, namentlich von männlicher Potenz und Impotenz, kam vor allem bei den Hexenprozessen an das Tageslicht. In dem berüchtigten „Hexenhammer" der beiden Inquisitoren Jakob Sprenger und Heinrich Institoris werden im ersten Teile die Fragen diskutiert, „ob die Hexen die Zeugungskraft oder den Liebesgenuß verhindern können" und „ob die Hexen durch gauklerische Vorspiegelungen die männlichen Glieder behexen, so daß sie gleichsam gänzlich aus den Körpern herausgerissen sind"[1]). Im zweiten Teile geben die Verfasser

---

malis Enchiridion, Basileae 1561, S. 378; Thomas Bartholin, Historiarum anatomicarum centuriae III, Hafniae 1657, S. 141ff; Jean Bodin, De Magorum Daemonomania. Vom Aussgelasnen Wütigen Teuffelsheer ... durch Johann Fischart ... ins Teutsche gebracht, Straßburg 1591, S. 74 und 76; Burchardi Wormaciensis Decretorum libri 20, Coloniae 1548, fol. 200b; Constantinus Africanus, Opera, Basileae 1536, S. 318; Martino Antonio Del Rio, Disquisitionum magicarum libri sex, Moguntiae 1603, S. 60; Johann Georg Goedelmann, De magis, veneficis et lamiis libri tres, Francofurti 1591, S. 54; Henning Grosse, Magica, Th. I, Eissleben 1600, Bl. 132b und Bl. 145a—b; Nikolaus Hemming, Vermanunge von den Schwartzkünstlerischen Aberglauben, Wittemberg 1586, Bl. L VIa; Christian Johann Lange, Opera omnia medica theoretico-practica, P. III, Lipsiae 1704, disput., S. 510,; Malleus Maleficarum, übertr. von Joh. Wilh. Rich. Schmidt, 1, Berlin 1906, S. 136ff.; Nicolas Remy, Daemonolatria, Das ist / von Unholden vnd Zauber Geistern ..., Franckfurt 1598, S. 270—271; Theatrum de Veneficis. Das ist: Von Teuffelsgespenst Zauberern vnd Gifftbereitern (hrsg.: Abraham Sawr von Franckenberg), Franckfurt a. M. 1586, S. 311—312; Franciscus Torreblanca, Epitome delictorum sive de Magia ..., Lugduni 1678, S. 305—306 und 308; Georg Wolfgang Wedel, Amoenitates materiae medicae, Jenae 1684, S. 485; Johann Weyer, Das Hexen Buch ... verteutscht von Johanne Füglino, Th. 2, Franckfurt a. M. 1569, S. 108—109; Hermann Witekind, Christlich bedencken vnd erinnerung von Zauberey ... gestellet durch Augustin Lercheimer v. Steinfelden, Speier 1597, S. 153. Johann Fischart gebrauchte in seiner Übersetzung des Bodinschen Werkes von einer Hexe auch einmal den für den Glauben seiner Zeit bezeichnenden treffenden Ausdruck: „Gemächtbinderin und Löserin" (S. 76). Beim italienischen Volke dient heute noch der Ausdruck „legatura" zur Bezeichnung der Behexungspraktiken, die man anwendet, um einen Mann zu geschlechtlichen Funktionen unfähig zu machen. S. R. Corso, Das Geschlechtsleben in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht des italienischen Volkes. Nach d. Hs. verdeutscht von J. K., Nicotera 1914, S. 102—103.

[1]) Deutsch von Schmidt 1, 127ff. und 136ff.

„über die Art, wie die Hexen die Zeugungskraft zu hemmen" und „wie sie die männlichen Glieder wegzuhexen pflegen", Aufschluß[1]). In den Prozessen selbst trat dieser Anklagepunkt auch häufig in den Vordergrund[2]). Der französische Parlamentsrat und zeitweilige Hexenrichter Jean Bodin ließ sich an einem Gerichtstage zu Poitiers im Jahre 1567 in seiner Herberge von der Wirtin erzählen, daß es an die fünfzig Arten und Weisen des „Verstrickens" der männlichen Kraft und Verhinderung der Zeugung gäbe[3]). Einzelheiten über diese Zaubereien bringen übereinstimmend Bartholomaeus Carrichter aus Reckingen in seinem Traktätlein „Von gründlicher Heylung der zauberischen Schäden"[4]), der Ulmer Stadtphysicus und Arzt des Herzogs von Württemberg, Eberhard Gockel, im „Tractatus polyhistoricus magico-medicus curiosus" oder „Bericht von dem Beschreyen und Verzaubern"[5]), und der bekannte Erfurter Arzt und medizinische Schriftsteller Christoph von Hellwig im „Curieusen und vernünfftigen Zauber-Artzt ... zusammen getragen von Valentino Kräutermann"[6]). Es ist hier zu lesen: „Wenn einem die Mannheit durch Zauberey genommen. Dieser Schelmerey ist mancherley. Etliche machen es mit einem Schloss, etliche mit einer rothen Nestel. Etliche drehen den Gürtel am Leibe um und sprechen zauberische Worte darzu. Etliche werffen gewisse Kräuter an den Weg, wenn einer zur Thür eingehen soll. Etliche nehmen Erde von einem Grabe eines erschlagenen Menschen, und werffens ins Bette oder in die Kammer, darüber er gehen muß."

Am gefürchtesten von allen Mitteln, die Kraft des Mannes zu bannen, war das sogenannte „Nestelknüpfen". Dieser Entmannungszauber nimmt in der Sexualmagie einen besonderen Platz ein und bildet ein Thema für sich, das in dem Rahmen dieses Aufsatzes nicht behandelt werden kann. Hingewiesen sei an dieser Stelle nur auf die Definitionen, die Georg Philipp Harsdörffer, der bekannte vielseitige Nürnberger Literat, und Gottlieb Siegmund Corvinus davon gaben. Harsdörffer schrieb im „Großen Schauplatz lust- und lehrreicher Geschichte": „Das Nestelknüpfen nennet man / wann unter wehrender Einsegnung zweyer Eheleute / ein Nebenbuler oder sonsten neidischer Mensch / dess Hochzeiters Nestel / welche

---

[1]) S. 75ff. und 78ff.

[2]) S. z. B. Bodin, Daemonomania S. 76; Dobeneck, Des deutschen Mittelalters Volksglauben und Heroensagen 2, Berlin 1815, S. 39; H. Grosse, Magica 1, 145a; E. Hoffmann-Krayer, Die Luzerner Akten zum Hexen- und Zauberwesen, Schweiz. Archiv f. Volkskunde 3 (1899), Register, S. 346 unter „Hexen"; S. Meier, Das Thurnbuch der Stadt Bremgarten (Aargau), Schweiz. Archiv f. Volkskunde 15 (1911), 131; J. Scheible, Das Kloster 6, Stuttgart 1847, S. 211—212; Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprozesse. Neu bearb. von Max Bauer 2, München und Leipzig 1912, S. 104—105.

[3]) Daemonomania S. 75.

[4]) Barth. Carrichter war Leibarzt der Kaiser Maximilian II. und Ferdinand I. Sein oben genanntes Schriftchen wurde 1608 durch Benedikt Figulus herausgegeben und zu Straßburg zusammen mit Philippi Theophrasti Paracelsi „Kleinen Wund-Artzney" gedruckt. Die herangezogene Stelle steht auf S. 180 des Büchleins.

[5]) Franckfurt und Leipzig 1699, S. 93.

[6]) Franckfurt und Leipzig 1725, S. 166.

er in den Hosen getragen / mit gewissen Worten zusammen knipfet / daß er seiner Vertrauten die Eheliche Gebühr nicht leisten kan / biss solcher Nestel wider aufgelöset wird"[1]). Im „Nutzbaren, galanten und curiösen Frauenzimmer-Lexicon" des Corvinus wird diese Begriffsbestimmung etwas erweitert. Es steht da: „Nestelknüpffen heisst einem Paar neuen Eheleuten durch Knüpffung eines Nestels, Verschließung eines Schlosses bey der Trauung, oder andere unzulässliche und abergläubische Tändeleyen, etwas aus Hass und Feindschafft in Weg legen und sie dadurch boshaffter Weise verhindern, daß sie die gehörige eheliche Pflicht einander nicht abstatten können"[2]).

Zur Heilung dieses vermeintlich angehexten Gebrechens empfahl die Kirche ihre Exorzismen. Das Volk aber griff in dieser Not lieber zu alten abergläubischen Hausmitteln und versuchte, trotz des Verbotes der kirchlichen Behörden[3]), den Teufel durch den Beelzebub auszutreiben. Es spielte Zauberkraft gegen Zauberkraft aus, setzte, wie es überlieferter Glaube und Brauch forderten, Magie gegen Magie[4]). „Das wird allgemein gehandhabt", ist im „Hexenhammer" zu lesen, „dass solche Behexte zu abergläubischen Weiblein laufen, durch die sie häufig befreit werden, und nicht durch Priester und Exorzisten[5])."

Auf den folgenden Blättern soll nur die Rolle, welche uralte Vorstellungen und Bräuche bestimmten Tieren in diesen beiden Zauberformen, den Riten des Anhexens wie der magischen Heilung der Impotenz, zugewiesen haben, zur Darstellung kommen.

1. Die Tiere im Anzaubern des männlichen Unvermögens.

Ein altes Mittel zum Bannen der Zeugungskraft lautet: „Nimm die Rute eines frischgetöteten Hundes, und wenn du nahe an der Tür desjenigen bist, den du beeinflussen willst, so rufe ihn bei seinem Namen, und wenn er geantwortet hat, so binde die Rute mit einem weißen Faden zu einem Kreis zusammen, und er wird so unbrauchbar zum Venusakt sein, als ob er impotent sei[6])." Der Professor der Anatomie und Chirurgie Nicolas Venette von La Rochelle berichtet in seinem ehedem berühmten „Tableau de l'amour conjugal"[7]), daß man zum „Gemächtknüpfen" die Nestel, die aus der Haut eines rasenden Hundes gedreht

---

[1]) Erstes Hundert, Frankfurt 1664, S. 211.

[2]) Verm. und verb. Auflage, Franckfurt und Leipzig 1739, Sp. 1096.

[3]) S. z. B. Thomas Sanchez, Compendium totius tractatus de s. matrimonii sacramento, Coloniae Agrippinae 1624, S. 299—300.

[4]) Zu der alten Vorstellung, daß gegen magische Eingriffe nur wieder Magie helfen könne, s. Dobeneck, Volksglauben 2, 19; Jodokus Lorichius, Aberglaub, Freyburg im Preissgaw 1593, S. 119; Theophrastus Paracelsus, Liber de occulta philosophia, Strassburg 1570, cap. III, fol. bIIII—bV.

[5]) 2, 177f.

[6]) S. Sympathie-Magie von Br. .·., Wolfenbüttel 1926, S. 61.

[7]) Zuerst in Amsterdam 1687 erschienen, dann wiederholt aufgelegt und in andere Sprachen übersetzt.

wurde, für besonders zauberkräftig hielt[1]). In Frankreich verfertigte man nach Venette die Nestel vielfach auch aus der Haut einer Katze[2]). Bei den Alten wurde zu dem gleichen Zwecke der Kot einer Maus genommen. Der Mann, dessen Schamteile damit beschmiert wurden, soll nach den Angaben des Plinius zum Liebesverkehr untüchtig geworden sein[3]). Dieses alte abergläubische Mittel war in Vergessenheit geraten, bis es Alessandro Benedetti aus Legnago gegen Ende des 15. Jahrhunderts in seinen „Remedia morborum“ wieder der Öffentlichkeit unterbreitete[4]).

In Italien, wo das Verzaubern der männlichen Potenz, die „Legatura“, noch in unserer Zeit nichts Außergewöhnliches ist, werden dazu auch Haare von Pferden benutzt. Nach Valentino Ostermann rezitieren in Friaul Zauberer und Hexen zu diesem Zweck einige Sprüche in drei verschiedenen Momenten der Trauung, wobei sie jedesmal des Gatten Namen erwähnen und gleichzeitig ein Rosshaar knüpfen[5]). Der Pfälzer Arzt Johann Agricola wußte in der „Chirurgia parva“ zu berichten, daß man sich zur Verhexung der Manneskraft auch eines Hufnagels bediente[6]). Einzelheiten gibt er jedoch nicht an, setzt vielmehr die Kenntnis dieses Zauberaktes ganz allgemein voraus. Es kann sich meines Erachtens bei diesem Bosheitszauber nur um den alten und weitverbreiteten Aberglauben des „Vernagelns“ handeln, dessen Formen und Zwecke sehr mannigfach waren[7]). Bei Jean Bodin ist nämlich einmal die Rede, „daß man den Leuten auch das Harnen verstricken oder einstellen könne / welches sie vernageln heissen: Daruon dann jhren vil sterben müssen“[8]). Wenn nun der Zauberglaube annahm, daß das Urinieren durch eine magische Aktion mittels Nägel verhindert werden könnte, warum sollte in der gleichen Weise nicht auch das Fortpflanzungsvermögen „vernagelt“ und dadurch in seiner zeugenden Tätigkeit gehemmt oder gebannt worden sein?

Eine die Potenz des Mannes lahmlegende Kraft schrieb der Aberglaube auch dem Harn eines verschnittenen Stieres zu, wenn man ihn zusammen mit der Asche der Tamariske oder mit gebranntem Bernstein in ein „poculum sterilitatis“[9]) mischte und einem zum Trinken gab[10]). Den Schwarz-

---

[1]) Ich zitiere hier wie im folgenden nach der deutschen Übersetzung von 1729 (Dresden und Leipzig): Abhandlung von denen Geheimnissen keuscher Liebes-Werke im gesegneten Kinder-Zeugen S. 561.

[2]) S. 561.

[3]) Nat. hist. 28, 262.

[4]) Alexandri Benedicti ... singulis corporum morbis ... remedia, ... Venetiis 1533, p. 383, 10.

[5]) La vita in Friuli, Udine 1894, p. 357; Corso, Geschlechtsleben, S. 102.

[6]) Chirurgia parva, Das ist: Wundartzney, Nürnberg 1643, S. 655 und 657.

[7]) Die Literatur über diese uralte Zauberform und ihre verschiedene Bedeutung ist reichlich. S. die Zusammenstellung im Schweiz. Arch. f. Volkskunde 17 (1913), 186; Adolf Jacoby, ebd. 29 (1929), 210.

[8]) Daemonomania S. 75.

[9]) S. dazu Jean François Ehrmann, De veneficio culposo, Argentorati 1782, S. 16—17 und 25.

[10]) S. Alexandri Benedicti ... remedia, p. 383, 7—8 und John Johnstone, Historia naturalis, Amstelodami 1657, p. 33.

künstlern des Altertums diente dazu der Wasserochs oder das Nilpferd der Ägypter, der Behemōth in der Bibel, das Flußpferd, Hippopotamus, der Griechen und Römer. An zwei Stellen hebt Plinius die geheimnisvolle magische Kraft der Haut von der linken Stirnseite dieses Ungetüms hervor, wenn es in dem Felle eines Lammes auf die Geschlechtsteile gebunden würde[1]).

Einen bedeutenden Platz nahm in dieser Sexualmagie auch der Wolf ein. Im „Thierbuche" des Albertus Magnus ist in dem Satze: „Mit der scham eines Wolffs mag mann einem weib odder mann benemen / das es zu vnkeuschheit vntüglich wirdt"[2]), eine uralte, weitverbreitete Vorstellung des mittelalterlichen Volksglaubens niedergelegt. Näheres bringt die folgende Anweisung in einem Werkchen des 17. Jahrhunderts, der jedoch in der Magie selbst ein bedeutend höheres Alter zuzuschreiben ist. Sie lautet: „Man nehme die Rute eines eben getöteten Wolfes und nähere sich der Türe dessen, dem man die Nestel knüpfen will, rufe ihn bei seinem Namen, und sobald er geantwortet hat, binde man besagte Wolfsrute mit einer Schlinge aus ungeteertem Garn zusammen, und er wird so untauglich zur Liebe werden, als wäre er ein Kastrat." Diese Form des „Verknüpfens" ist im Büchlein „Alberti Parvi Lucii de mirabilibus naturae arcanis" angegeben[3]). Sie wird eine der fünfzig Arten der Bannung der Manneskraft darstellen, über die sich Jean Bodin von seiner in solchen Künsten wohl erfahrenen Herbergsmutter in Poitiers unterrichten ließ.

Ein Landsmann Bodins, der schon erwähnte Mediziner Nicolas Venette, kannte sich in den Zauberkniffen seines Volkes zur Knüpfung der Nestel nicht weniger gut aus als der Verfasser der Daemonomania. Er schrieb im «Tableau de l'amour conjugal» nach dem Wortlaute der deutschen Übersetzung von 1729:

„Wir werden für Aberglauben halten dasjenige, was man gemeiniglich von der Krafft des Nestels aus dem Membro eines Wolffes saget. Man wird gut machen haben, denselben mit ein oder drey Farben zu färben, mit drey oder neun Knoten zu knüpffen, dreymahl in den Staub oder seinen Kraiss zu speyen, und gantz sachte etliche dunkele und barbarische Worte herzuplaudern in währender Zeit, als der Priester zu den Eheleuten diese Lateinische Worte spricht: ego vos conjungo"[4]).

In Modica auf Sizilien soll ein Darmfetzen des Ziegenbockes die magische Kraft haben, die Potenz des Mannes ausschalten zu können. Soll dort einem Manne die Nestel geknüpft werden, so nimmt man einige seiner Haupthaare, wickelt sie in ein Stück Ziegenbockdarm und schnürt diesen mit einem dreifachen Knoten zu, nämlich einem roten, einem gelben und einem schwarzen, und wirft dann das Ganze in ein unterirdisches Loch[5]).

---

[1]) Nat. hist. 28, 121; 32, 139.

[2]) Durch Walther Herm. Ryff verteutscht, Franckfort a. M. 1545, Bl. F III a—b.

[3]) Ich zitiere nach der französ. Übersetzung von 1791 (Lyon): Sécrets mérveilleux de la magie naturelle et cabalistique du petit Albert, Nouv. éd. corr. et augm., p. 20.

[4]) S. 561—562.

[5]) Gius. Pitrè, Usi e costumi del popolo Siciliano 4, Palermo 1889, S. 128.

Von den Vögeln ist in erster Linie der Haushahn zu nennen. Nach dem Bericht des Plinius sollten im Glauben der Alten die Hoden eines Kampfhahnes, mit Gänsefett bestrichen und in Widderfell angebunden, die Begattung nicht zulassen; dasselbe sollten die Hoden jedes Hahnes vollbringen, wenn sie zusammen mit seinem Blute unter das Bett gelegt würden[1]). Letzteres Mittel wird auch von Sextus Placitus Papyriensis überliefert[2]). Aus alter Zeit stammt auch der Zauberbrauch, den Christoph von Hellwig in den „Neu entdeckten Heimligkeiten des Frauenzimmers" anführte: „Es wird auch bey einigen Autoribus des Nestel-Knüpffens gedacht / wodurch Mann und Weib unfruchtbar seyn sollen / zum Exempel / so sollen die Hanen-Federn / wenn man sie blutig am Bette auffhienge / den Beyschlaff verhindern[3])."

Ein uraltes Mittel zur Vernichtung der Zeugungskraft, das Plinius angibt[4]) und Alessandro Benedetti wieder aufgriff[5]), bestand im Eingeben von Taubenmist mit Öl und Wein.

Im Aberglauben des Mittelalters besaß das Herz der Turteltaube die zauberische Kraft, das Verlangen des Mannes nach sexueller Betätigung aufheben zu können. In dem Büchlein des Pseudo-Albertus Magnus „Wunderbar / natürliche Wirckungen / Eygenschafften vnd Naturen / zusampt nutzbarlicher Erkantnuss etzlicher Kreutter, Edelgesteyn, Thier etc." (1531) heißt es bei der Aufzählung der besonderen Tugenden der Turteltaube: „Das hertz diss vogels getragẽ in eins wolffhaut oder leder dauon / so hat der das tregt hinfürter nim̃e ein willen oder lust zu der vnkeuscheyt[6])."

Im ersten Buche der sogenannten „Kyraniden" des Hermes-Harpokration, eines alten Heil- und Amulettenbuches, das in Alexandrien entstanden ist und in seinen Ursprüngen weit in die vorchristliche Zeit zurückreicht[7]), ist von einer „Binde der Aphrodite", die sich um den Kopf gleich einem Diadem legen sollte, die Rede[8]). Sie bestand zum Teil aus einem Riemen von den Sehnen des Vogels Iynx, unseres Dreh- oder Wendehalses, und enthielt, versteckt oder eingenäht, zauberkräftige Steine und Gemmen mit magisch wirkenden Figuren, die Wurzel einer bestimmten Pflanze und mitunter auch das äußerste Ende des linken Flügels des genannten Vogels. Dieses Stirnband besaß im Aberglauben der Alten außergewöhnliche okkulte Kräfte, vor allem die Eigenschaft, daß es Wesen und Natur von Menschen und Tieren verwandeln konnte. Für einen Mann war dieses Zaubergerät in seiner harmlosen Form von einer heimtückischen

---

1) Nat. hist. 30, 142.
2) De medicamentis ex animalibus liber, cap. 30, 4.
3) Frankfurt und Leipzig 1719, S. 421.
4) Nat. hist. 30, 141.
5) a. a. O. S. 383, 10—11.
6) Bl. 14b.
7) S. den Art. Kyraniden von Ganszyniec bei Pauly-Wissowa, RE. 12, 130.
8) Kyranid. I, στοιχ. K, Absatz 19—25. Ich benutze die von Ch. E. Ruelle besorgte Ausgabe in der Sammlung: Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge. Ouvr. publ. par Fernand de Mély, T. II: Les lapidaires grecs, Paris 1898.

Gefährlichkeit. Wer es irgendwie berührte oder, ohne es zu wissen, bei sich trug, wurde geradezu zum Eunuchen gemacht.

Von den Kriechtieren sind in diesem Zusammenhang Eidechse und Schlange anzuführen. „Den Coitus kann der nicht vollziehen, der in seinem Harn eine Eidechse getötet hat", schreibt Plinius; „denn dieses Tier wird von den Magiern zu den ‚amatoria' gezählt"[1]. Die Angabe des Plinius wiederholt John Johnstone in der „Historia naturalis de quadrupedibus"[2]. Ein anderes, sicherlich auch altes Mittel zur Verhinderung des Beischlafes durch eine Eidechse brachten die Hexenprozesse an das Tageslicht. Der schwäbische Dominikaner Johannes Nider († 1438), ein gefeierter Kanzelredner, aber auch zugleich ein Hauptvertreter der Wahnvorstellungen seiner Zeit[3], gab in dem Werke „Formicarius"[4], das den Leser in die Mysterien des Hexenwesens einführen sollte[5], unter anderem auch an, daß zu Boltigen im Simmental ein Zauberer durch eine unter die Türschwelle gelegte Eidechse den Geschlechtsverkehr unterbunden und die Konzeption bei Menschen und Tieren vereitelt hätte[6].

Einen mittelalterlichen magischen Brauch zur Bannung der Zeugungskraft mittels einer Schlange lernen wir aus dem berühmten Werke des Heidelberger Professors Hermann Wilcken, genannt Witekind „Christlich bedencken vnd erinnerung von Zauberey" kennen. Nach den Worten von Augustin Lercheimer von Steinfelden, wie sich der Verfasser dieses Buches gegen die Greuel der Hexenprozesse auf dem Titelblatt nannte, glaubte man, daß eine tote Schlange, unter die Schwelle vergraben, „die Männer den Weibern untüglich machte"[7].

Ein unheimlich dämonisches Wirken, wodurch die Kraft des Mannes so „verstrickt" würde, daß er einem geschlechtsunreifen Knaben gliche, sollte im Aberglauben des Mittelalters auch von einem abgestreiften Schlangenbalg, wenn man ihn in richtiger Weise anwandte, ausgehen können. Über die Form dieses Zaubers bin ich aber nicht unterrichtet. Ich fand bei meinem Gewährsmann Alessandro Benedetti nur die kurze Bemerkung: „Membrana senectutis anguium triduo inhibet (venerem)"[8].

Auch Fische dienten als Zaubermittel zur sexuellen Entkräftigung des Mannes. Zu den abenteuerlichen Fabeln, die sich im Altertume um die Echenëis, den Saugefisch oder „Schiffshalter", rankten[9], gehört auch das Kuriosum, daß dieser ärmliche, schneckenähnliche Fisch nach der

---

1) Nat. hist. 30, 141.
2) Liber IV, p. 134.
3) Vgl. Hansen, Hexenwahn S. 88.
4) Dieser Traktat Niders wurde in den Jahren 1435—1437 in Basel während des Konzils verfaßt und dann mehrmals gedruckt. Ich zitiere nach der Straßburger Ausgabe von 1517.
5) S. dazu Soldan-Heppe 1, 217.
6) Liber V, cap. III, fol. LXXIIIIa, Sp. 2.
7) S. 153 der 3. Ausgabe (Straßburg 1597. Erstdruck Heidelberg 1585).
8) Alexandri Benedicti . . . remedia, p. 383, 11.
9) S. darüber O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (Leipzig 1913), 378.

Angabe des Plinius Geschlechtslust nicht aufkommen ließe[1]). Dasselbe wird von der Galle des „Torpedo", des Zitterrochens, wenn man sie an die Genitalien schmierte, berichtet[2]). Diesen alten Aberglauben hat auch der berühmte Züricher Gelehrte Konrad Gesner in seinem „Fischbuch" vermerkt[3]).

Ein ähnlicher Aberglaube knüpfte sich im Altertum auch an die Salpa oder Salpe, eine Art Stockfisch. Der Stein, den dieser Fisch auf der linken Seite seines Kopfes in sich tragen soll, wurde, um den Hals gehängt, zur zauberischen Bindung der männlichen Geschlechtskraft gebraucht[4]).

Zu erwähnen sind noch ein paar Insekten, denen alte Überlieferungen in dieser Sexualmagie einen Platz angewiesen haben. So berichtet Johnstone in der „Historia naturalis de insectis"[5]) von dem selbst in die Medizin eingedrungenen Volksaberglauben, daß vier Ameisen in einem Trunke eingegeben, „alle Kraft zum Coitus fortnähmen". Ein ähnliches Mittel zur Erzielung desselben Zustandes, „daß einer nichts könne", bildeten im Mittelalter und noch zu Beginn der neueren Zeit die Johanniswürmchen oder Leuchtkäfer, die Lampyrides der Alten. In dem Albertus Magnus zugeschriebenen Büchlein von den „Wunderdingen der Welt" lautet ein Satz: „Daß ein Mensch alleweil untüchtig zum Buhlen sey; so nimm von dem Würmlein, das im Sommer schimmert, und gibs ihm zu trincken"[6]). Dieses Entmannungsmittel war weitverbreitet. In der medizinischen Literatur und in Werken, die über „natürliche Magie" handeln und altes Gut des Volksglaubens enthalten, ist es häufig zu lesen[7]).

Und nun zu den Riten und Praktiken, durch welche der Mann wieder in den Besitz der verlorenen Geschlechtskraft gelangen soll.

2. Die Tiere im Heilen und Wegzaubern der angehexten Impotenz.

„Wenn einem die Mannheit durch Zauberey genommen", empfahl Hellwig den Gebrauch folgender Mixtur:

„Nehmet Haarstrang-Wurtzel 7. Quentl. Eberwurtzel anderthalb Loth, Teuffelsabbiss-Wurtzel, Meisterwurtzel, jedes 1. Loth, Peters-Kraut-Wurtzel, 5. Quentl. Angelica, drey und ein halb Quentl. Gichtrosen Wurtzel, 3. Quentl. Beyfuss ... Mischet alles gröblicht zerschnitten untereinander, alsdann thut weiter hinzu Hundefett, Bährenschmaltz, Capaunenschmaltz, jedes 1. Pfund, Hechtschmaltz ein halb Pfund, Hirschen Unschlit 16. Loth ... Diese Stücke lässet man in einem

---

1) Nat. hist. 32, 139. [Vgl. L. Thorndike, History of Magic (London 1923) 1, 212. 491. 626; 2, 361.] 2) Ebd. [L. Thorndike 2, 361.]

3) Fischbuch. Das ist eine kurtze Beschreybung aller Fischen ... durch Cünrat Forer in das Teutsch gebracht, Zürych 1575, Bl. LXXVIb.

4) Kyranid. I, στοιχ. Σ, 11 und IV, στοιχ. Σ, 1.

5) Amstelodami 1657, p. 87.

6) Von den Geheimnüssen derer Weiber und den Wunderwercken der Welt, Nürnberg 1731, S. 349.

7) z. B. Alexandri Benedicti ... remedia, p. 383, 17—18 und 35; Chr. v. Hellwig, Der curieuse und vernünfftige Zauber-Artzt S. 165; W. Hildebrand, Magia naturalis 1 (Erfurt 1611), 46a.

wohl beschlossenen Geschirr 3. Monath an einen warmen Orthe stehen, alsdenn presse man es starck aus, und beschmiere damit alle Theile des bezauberten Menschen"[1]).

Im „Artzneybuch" des Leibarztes der Herzöge von Württemberg, Oswald Gabelkhover[2]), im „Tractatus polyhistoricus magico-medicus" des Eberhard Gockel[3]), und in der „Magia naturalis" des Wolfgang Hildebrand[4]) steht folgendes Rezept:

„Wann einem die Mannheit durch Sathanas Kräuter und Holz oder incantationes benommen, und er die Wercke der Liebe nicht pflegen kann" . . . „Nim Bibergeyl, Hirschbrunst / langen Pfeffer / jedes 2. Loth / Stendelwurtz, Palma Christi oder Creutzblümlein / Calmus / Aronwurtz / Galgant / Nesselsamen / Borragen- und Betonien-Samen / jedes 1. Loth / stosse jedes dieser Stücken besonder in einem Mörser zu Pulver / mische es wol untereinander / und gib von diesem dem Patienten auff 1. mahl ein Quintl. in einem Trüncklein Wein / so wird ihm geholffen."

Ein ganz umständliches Mittel zur Lösung der „gebundenen" Manneskraft kam dem vielgereisten Polyhistor Christian Franz Paullini auf seinen Wanderungen unter. Die Anweisung dazu ist in seiner „Dreck-Apotheke" niedergelegt:

„Im Martio lass einem Esel / der zuvor müde getrieben worden ist / die Ader am Halss durch einen Schmied schlagen / und fass das Blut in einen neuen Topff oder Becken / lege darein ein ziemlich Stück neu-gebleichten Tuchs / so etwas gröblich ist / und lass so lang stehn / biss sich das Blut darein gezogen hat. Alsdenn nimm gemeldtes leinen Tuch wieder herauss / und trockne dasselbe an einem schattichten Ort / dass kein Staub drauff falle: wenn sich nun einer schwach und gebunden befindet / so schneide von dem blutigen Tuch drey Stücklein / jedes drey zwerch Finger breit und lang / giess darauff blau Hünerdarm- und Eisenkraut-wasser / jedes ein halb Echtmaas / und wenn es also drey Stund infundiret gewesen / so zwing die Tüchlein fein fleissig auss / damit das Wasser davon gantz röthlicht werde / mache darauss drey Theile / und giess zu einem jeden ein paar Löffel voll Taubenkropffsirup / und gibs dem Patienten auff drey Morgen nach einander warm zu trincken / und lass ihn allezeit / wo möglich / darauff schwitzen / so wird es mit ihm besser / wofern es nicht lang gewährt hat"[5]).

Nicolas Venette erzählt im «Tableau de l'amour conjugal», daß in Frankreich zu seiner Zeit, im 17. Jahrhundert, die Eheleute „mit Fledermäuseblut geschriebene Ephesinische Characteres", d. h. Zaubersprüche, zum Schutze gegen Verhexung und die entmannenden Folgen des Nestelknüpfens an den Hals gehangen hätten[6]). Hasenhoden, zusammen mit der Wurzel der Donnerdistel oder Mannstreu und den Knollen des Knabenkrautes zu einem Electuarium gefügt, nannte der Geistliche und Arzt Carlo Musitano aus Castravillari im Neapolitanischen, der im 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts schrieb und wirkte, ein „insigne contra viros frigidos et maleficiatos secretum"[7]).

Einen verhältnismäßig weiten Raum nahm in der volkstümlichen Heilung der durch irgendeine „schwarze Kunst" hervorgerufenen Impotenz

1) Zauber-Artzt S. 168.
2) 1 (Tübingen 1596), 363.
3) S. 113.
4) 1, 47a.
5) Ausgabe von 1699, S. 230—231.
6) Abhandlung von denen Geheimnissen keuscher Liebes-Wercke S. 561.
7) De morbis mulierum tractatus, Coloniae Allobrogum 1709, p. 130.

der Hirsch ein[1]). In den „Mylianischen zusammen gesam̃leten geheimen Artzney-Mitteln wider die zauberische Schäden und Krankheiten“ ist uns ein aus dem Mittelalter stammendes Rezept, „wie man die durch Zauberey verlohrne Manns-Krafft wieder bringen solle“, erhalten. Es lautet: „Eine aussgezogene Milch von Terpentin / S. Peterskrautwurtzel / Durant / Gülden Widertod / jedes ein 1/2 quintl. S. Johanniskrautblumen 2. Scrupel / Hirschruthen ein 1/2 quintl. Hirschbrunst 1. Scrupel / ... Dieses alles solle der Patient wohl vermischet auff einmal einnehmen“[2]). Dieselbe Sammlung enthält auch eine Anweisung zur Herstellung von Pillen wider die durch zauberische Einflüsse verlorene männliche Kraft: „Hirschruthen ein 1/2 Loth / Hirschbrunst / 1. quintl. Venedischen Borras 4. Scrupel/ Muscatnußöhl 1. Scrupel / Anisöhl 4. Tropffen ... Diese Stück sollen vermischet / und 28. Pillulen darauss formiret werden ...“[3]). Empfohlen wird dort auch, „ein Stücklein von einer Hirschschalen“ in ein Säcklein zu stecken und dem Bezauberten um den Hals zu hängen[4]).

In den Bräuchen der mittelalterlichen Volksmedizin wurzelt auch die Anweisung zu einer „Mixtur wider das menschliche Unvermögen von Zauberey“, die in der Mylianischen Sammlung[5]) wie im „Zauber-Artzt“ des Christoph von Hellwig[6]) zu lesen ist: „Nehmet Hirschruthen und Hirschbrunst / jedes einen halben Scrupel / von nachstehender Mixtur 6. Loth / dieses mische man wohl unter einander / und schmiere zum öfftern die Geburths-Glieder warm damit.“ Die nun zu gebrauchende „Salbe für die Bezauberten“ bestand in der bereits oben genannten Mischung von allerlei Wurzeln, Kräutern und Ölen mit Bärenschmalz und anderen Fetten, denen noch 16 Lot Hirschunschlitt hinzugemengt wurden.

Das Schmer eines schwarzen Hundes, an die Pforte der Schlafkammer gestrichen, sollte im altfranzösischen Aberglauben vor den Folgen des Nestelknüpfens bewahren[7]). Nach den Angaben eines Arztes des 16. Jahrhunderts, des Pietro Bairo aus Turin, konnte das Blut eines schwarzen Hundes, wenn man damit alle Wände des Hauses beschmierte, den in seinem sexuellen Vermögen „Gebundenen“ von den zauberischen Banden lösen[8]).

Jean Jacques Manget von Genf, ein fleißiger Sammler und fruchtbarer medizinischer Schriftsteller des 17. und 18. Jahrhunderts, führt in der „Bibliotheca pharmaceutico-medica“ ein Süßbrot mit den Hoden junger Kaninchen, dem Fleisch eines Rebhuhns und des sogenannten „Apotheker-Skinks“ oder der Glanzschleiche und dem Gehirn von

[1]) Vgl. Handwb. d. dt. Aberglaubens 4, 104.

[2]) Als „Mantissa oder Zugabe“ zu dem „Tractatus polyhistoricus magico-medicus curiosus“ des Eberhard Gockel (Franfurt und Leipzig 1699) S. 134ff. gedruckt. Dort S. 163.

[3]) Ebd. S. 164.

[4]) S. 161 und 164.

[5]) S. 164.

[6]) S. 167—168.

[7]) Venette, Liebes-Werke S. 562.

[8]) De medendis humani corporis malis enchiridion p. 379.

Sperlingen, die man zu Johanni gefangen hatte, an, das bis in die neuere Zeit herein „ad virilem fortitudinem instaurandam, maxime si impotentia à maleficio, aut incantatione, aut pharmaco aliquo originem duxit", gutgläubig empfohlen wurde[1]).

Im zweiten Teile des magischen „Reutlinger-Buches": „Albertus Magnus bewährte und approbierte sympathetische und natürliche egyptische Geheimnisse für Menschen und Vieh" steht folgendes Zaubermittel: „Wenn einem Mann das Mannsrecht genommen ist. Fordere eine Saublater um Gotteswillen und schlage das Wasser darein ab, knüpfe sie fest zu und hänge sie in den Rauch, ist probatum"[2]).

Mitunter nahmen die Eheleute an, daß ihnen beiden durch Teufels- oder Hexenwerk ein Unglück widerfahren sei, daß sie alle beide geschlechtlich verzaubert seien. In diesem Falle sollten Mann und Weib „die Leber von einem kleinen Fercklein sammt den Geilen", getrocknet und zu Pulver zerstoßen, in einem Tränklein einnehmen. Der Mann werde dann zum Kindererzeugen wieder tüchtig und das Weib wieder empfangen[3]).

„Priapus tauri", das Zeugungsglied des Stieres, begegnet uns als Bestandteil von brei- oder teigartigen Mischungen, die zur Hebung der „Impotentia ex incantatione" genossen werden sollten[4]). Ein anderes Mittel lieferte das Horn des Stieres. In der einen Briefwechsel deutscher Mediziner darstellenden „Cista medica" des Johann Hornung, Leibarztes des Markgrafen Georg Friedrich von Baden-Durlach, ist als „Postscriptum" eines Schreibens des Koburger Arztes und Chemikers Andreas Libavius[5]) ein Remedium vermerkt, mit dem ein Bauer unzähligen verhexten Männern wieder zu ihrer natürlichen Kraft verholfen haben soll. Das Rezept lautet:

„Nimm einen neuen irdenen Topf, der drei Nössel fassen kann, und fülle ihn mit Wein. Füge eine Muskatnuß, drei Eicheln, eine Hand voll Baumrinde und von dem Horn eines Zuchtbullen soviel Geschabtes bei als durch die Hälfte einer Nuß beim Abfall erfaßt werden kann. Dieses alles wirf in den Wein, setze dem Topf einen Deckel auf, mach ihn mit Lehm fest und lass die Masse kochen, bis nur noch ein Drittel des Weines übrig bleibt. Dieses ist durchzuseihen und an drei Morgen nüchtern zu trinken. Den Topf selbst muß man mitsamt den Resten in ein fließendes Wasser werfen"[6]).

Gegen das Nestelknüpfen wird in dem bereits genannten Werkchen „Alberti parvi Lucii libellus de mirabilibus naturae arcanis" empfohlen, einen Ring, in dem das rechte Auge eines Wiesels gefaßt sei, zu tragen[7]). Nach einer Bemerkung im „Buch vom Aberglauben" von Heinrich Ludwig Fischer[8]) scheint dieser Brauch weit verbreitet gewesen zu sein[9]).

---

1) 1 (Genf 1704), 157.
2) Ausgabe: Reading 1852, S. 63.
3) Joh. Fühling, Die Tiere in der deutschen Volksmedizin, Mittweida 1900, S. 184.
4) S. z. B. Musitano, De morbis mulierum p. 130.
5) Geb. um 1546, gest. 1616.
6) Cista medica, Noribergae 1626, p. 210.
7) Secrets mérveilleux de la magie naturelle . . ., p. 21.
8) Leipzig 1790, S. 134; neue verb. Aufl., 1 (Leipzig 1791), 135.
9) Zu diesem Zaubermittel s. noch „Sympathie-Magie". Von Br. ∴, S. 61.

Die Geheimmittel-Sammlung des Mylius enthält auch eine „Species zu Säcklein" mit einem Wolfsauge, „welche man dem Patienten an den Hals hängen solle"[1]). Vor dieser Verhexung soll man auch sicher sein, wenn man die Pforte der Kammer, worin man liegt, mit dem Schmer eines Wolfes beschmiert[2]).

Einer der berühmtesten Universitätslehrer des 17. Jahrhunderts, Georg Wolfgang Wedel aus Golßen in der Niederlausitz, nannte unter seinen „Aphrodisiaca maleficiatorum et ligatorum remedia" auch ein altes bäuerliches Mittel: man soll von der äußersten Spitze des Hornes eines Ziegenbockes etwas abschaben und dieses dem Leidenden zu trinken geben[3]). In dem namentlich in Süddeutschland zu seiner Zeit sehr bekannten Volksbuche „Albertus Magnus bewährte ... egyptische Geheimnisse für Menschen und Vieh" ist unter der Überschrift „Wenn man das Mannrecht verloren" auch zu lesen: „Wenn du von einer Frau bezaubert wirst, daß du mit keiner andern magst zu thun haben, nimm Bocksblut und schmiere die Hoden damit, so wirst du wieder recht"[4]). Dieser Anweisung folgte man aber nicht nur im Süden von Deutschland, z. B. in Bayern[5]), sondern auch im Norden, in Pommern[6]).

Nicht wenige Mittel entnahm der Aber- und Zauberglaube auch der Vogelwelt. In seinem Buche „Neu entdeckte Heimligkeiten des Frauenzimmers" gab Christoph von Hellwig im Kapitel „Von der Unvermögenheit des Mannes" u. a. auch dieses Mittel an: „Manche braten einen gantzen Elster, und geben solchen mit gutem und erwünschten Effect zu essen, welche durch Zauberey um ihre Mannheit kommen"[7]). Diesen volkstümlichen Heilbrauch scheint man in ärztlichen Kreisen viel angewendet zu haben. Denn im „Historisch-Medicinischen Thier-Buch" des Nürnberger Stadtphysicus Georg Abraham Mercklin heißt es von dem „Nutz und Artzney-Gebrauch" der Elster, daß für derart Verhexte „andere Medici eine gantze Atzel braten lassen"[8]).

Namentlich Hahn und Henne werden sehr hoch gewertet. In den „Ausserlesenen chymischen Process und stücklein", die Thomas Kessler von Colmar i. J. 1628 veröffentlichte[9]), in der „Chirurgia parva" des Pfälzer Wundarztes Johann Agricola von 1643[10]) und in „Albertus Magnus bewährte ... egyptische Geheimnisse"[11]) steht folgendes „gutes reme-

---

[1]) A. a. O. S. 161 und 164.

[2]) Venette, Liebes-Werke S. 562.

[3]) Amoenitates materiae medicae, p. 487; s. a. J. J. Manget, Bibliotheca pharmac.-medica 1, p. 156.

[4]) 2, 33.

[5]) Hovorka-Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin 2, 165.

[6]) Jahn, Hexenwesen und Zauberei in Pommern, Breslau 1886, S. 175 Nr. 604.

[7]) S. 415.

[8]) Nürnberg 1696, S. 250.

[9]) (Straßburg), S. 174. S. a. Martin Schmuck, De occulta magico-magnetica morborum quorundam curatione ... tractatus, Nürnberg 1652, S. 59.

[10]) Tract. V, S. 662.

[11]) 1, 47 und Teil 4, 53.

dium" wider das „Teuffelswerck" der Bezauberung der Geschlechtskraft eines Menschen:

„Nimb ein frisch gelegtes Ey, vnnd je frischer je besser, vnnd wanns gleich noch warm ist, thue is in einen Topff, vnnd lasse deinen Harm darüber, setze es zum Fewer vnnd lasse es biss auff die Helffte einsieden, das vberleyhe nimb vnd giesse es in ein fliessendes Wasser dem Stromb nach, das Ey aber lüffte oder hacke es ein wenig auff vnd vergrabe es in einen Omeisshauffen, so bald das Ey von den Omeissen verzehret ist, alsobald ist das maleficium auffgelöst, vnnd ist dem Patienten geholffen"[1]).

An die Macht dieses Zauberritus glaubte man in Süddeutschland, in Bayern wie im Schwäbischen, noch vor wenigen Jahrzehnten. Dort mußte aber das Ei, um seine magische, bannbrechende Kraft zu erhöhen, von einer schwarzen oder ganz weißen Henne stammen[2]). Im Glauben des französischen Volkes sollten die Hoden eines Hahnes, an die Bettstollen der Verehelichten gebunden, beim Verschreien zauberlösend wirken[3]).

Einen großen Erfolg versprach man sich bei Impotenz durch Hexerei auch von einer Essenz aus Hahnenhoden und -kämmen. Das Rezept dazu ist im „Chymischen Sommer" des Regensburger Arztes Michael Crügener zu finden[4]). Es heißt dort unter „Zauberey und Gespenst":

„Es ist auch wider die Impotentia die Essentia von Hanenkämmen sehr nutzbar zu brauchen, auff solche Masse bereitet: Nehmet jetzt gemeldete Herb. & radices (Radic. Mors. Diabol., Paeoniae, Cichorii . . .) zur rechter Zeit gesamblet, darüber giesset einen Spiritum Vini, destilliret solchen 5. oder 6. mahl allezeit von neuendar von ab, und solchen behaltet in Vorrath; Kappet zur gemeldten Zeit ein gut theil der jungen Hähne, welche tüchtig zum Auffsteigen, nehmet derselben Kämme alsobald ehe sie erkalten, und werffet sie sambt dem Blut und ihren Testiculen alsobald in solchen Spiritum, und bereitet daraus S. artem ein Essentia: welche in hohen Werth zu halten."

Zur Lösung der magischen Bindung von Eheleuten kennt den Hahnenkamm auch die Volksmedizin der Bosniaken. In einer handschriftlichen Sammlung bosnischer volkstümlicher Heilmittel vom Jahre 1749 ist zu lesen: „Auch dagegen gibt es ein Mittel, wenn Mann und Weib nicht zusammen schlafen können und keine Kinder haben: Man nehme einen schwarzen Hahn, aus dessen Kamme soll der Mann Blut saugen, während aus dem Lappen das Weib Blut saugen mag, und dann lasse man den Hahn aus; man sagt, daß sie dann Kinder haben werden"[5]). Verwendung fanden bei angezaubertem männlichen Unvermögen auch Fleischstücke von gebratenen Kapaunen[6]) und in Salben Kapaunenschmalz[7]).

---

1) Vgl. J. Scheible, Kloster 6, 206.

2) Siehe M. R. Buck, Medicinischer Volksglauben aus Schwaben, Ravensburg 1865, S. 46; Hans Freimark, Okkultismus und Sexualität, Leipzig 1909, S. 263; Magnus Hirschfeld und Rich. Linsert, Liebesmittel, Berlin 1929, S. 61.

3) Venette a. a. O. S. 562.

4) Chymischer Sommer. Das ist: Sonderbarer medico-chymischer Tractat, Nürnberg 1656, S. 410.

5) Ciro Truhelka, Die Heilkunde nach volksthümlicher Überlieferung. Wissenschaftl. Mitt. aus Bosnien u. d. Hercegovina 2 (1894), 387 Nr. 46.

6) Manget, Bibl. pharmacentico-medica 1, 157.

7) S. die Mylianischen . . . Geheimen Artzney-Mittel a. a. O. S. 160 und 164 und Hellwig, Zauber-Artzt S. 168.

Ein altes Mittel, „so ein böss Weib einem Mann sein Mannheit genommen“, bestand darin, daß der Verzauberte das Herz einer männlichen Krähe bei sich trug[1]). Ein Wundermittel bietet auch der Rabe. Seine Verwendung faßte Rudolf Heusslin, der Übersetzer des „Vogelbuches“ Konrad Gesners, in der Sprache seiner Zeit in die Worte: „Rappengall mit aliuiule oleo[2]) vermischt, vnd auff den gantzen leyb gestrichen, hilfft dem vergalsterten menschen dem sein mannheit (durch Zauber) genommen ist“[3]). Dieses in gewissem Grade berühmte „remedium ligatorum“ kann ein sehr hohes Alter aufweisen. Es geht weit in die Antike zurück. Das Verdienst, es zuerst schriftlich niedergelegt und so der Nachwelt überliefert zu haben, wird der Kleopatra von Ägypten zugeschrieben[4]).

Für den Orient des 10. Jahrhunderts wird dieser Zauberbrauch vom gelehrtesten der arabischen Ärzte, El-Râzi bezeugt[5]). Bei den Völkern des Westens wurde er mit dem Hexenglauben des Mittelalters in Verbindung gebracht[6]), aber nichtsdestoweniger in ärztlichen Werken, Rezeptensammlungen usw. bis in die neue Zeit hinein empfohlen und angepriesen[7]). Hier begegnet uns diese Zauberpraktik in der Schweiz, der Heimat Gesners, wieder. In einem handschriftlichen Arzneibuche steht da folgendes Rezept: „Wenn ein Mannsbild von einem bösen Weibe were verzaubert worden, dass ihm seine Mannheit genommen, ... item, schmiere den ganzen Leib mit Raben Gallen und du wirst erlöset[8]).“

In Italien reibt man noch in unserer Zeit gegen die Folgen der „Legatura“ das Zeugungsglied mit Rabengalle und Sesamöl ein[9]), und in Westböhmen wird im gleichen Falle Rabengalle für besonders heilsam gehalten[10]). Der gleiche Glaube ist auch im Schwäbischen daheim[11]).

Vom Specht ist in dieser Hinsicht im „Alberti Parvi Lucii Libellus de mirabilibus naturae arcanis“ zu lesen: „Die Alten versichern, daß der Vogel, den man einen Grünspecht nennt, ein treffliches Mittel wider das

---

1) Bairo, De medendis humani corporis malis p. 379 und Alessio Piemontese, Kunstbuch von mancherleyen nutzlichen vnnd bewerten Secreten ... ins Teutsch gebracht durch Hans Jacob Wecker 1 (Basel 1616), 325.

2) Gemeint wird Sesamöl sein. S. Ulisse Aldrovandi, Ornithologiae libri 1 (Frankfurt 1610), 365.

3) Gesner, Vogelbuch ... durch Rud. Heusslin in das Teutsch gebracht, Zürych 1582, Bl. CXCVIIIb; s. a. M. Höfler, Organotherapie S. 218.

4) S. Constantinus Africanus, De incantationibus et adiurationibus, Opera (Basileae 1536), p. 318. Die dort genannte angebliche Schrift Kleopatras „de foeminarum informanda speciositate“ ist verlorengegangen [Thorndike a. a. O. 1, 655]. Vgl. H. Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medicin 2, 1 (Jena 1853), 98.

5) Gesner, Vogelbuch und Aldrovandi, a. a. O.

6) S. z. B. Weyer, Das Hexen Buch ... verteutscht von Joh. Füglino 2, 111.

7) Vgl. Bairo, Enchiridion p. 378; Alessio Piemontese, Kunstbuch 1, 325; W. Hildebrand, Magia naturalis 1, 46.

8) S. Gfeller, Blütenlese aus einem alten, handschriftlichen Arzneibuche, Schw. Arch. f. Volksk. 6 (1902), 55.

9) Corso, Geschlechtsleben S. 104.

10) Freimark, Okkultismus und Sexualität S. 262.

11) Buck a. a. O. S. 51.

Nestelknüpfen ist, wenn er morgens, nüchtern, gebraten, mit geweihtem Salz gegessen wird[1])."

Specht gegessen „ligatos solvit" war allgemeiner Volksglaube des Mittelalters und noch der neuen Zeit[2]). Im Schwäbischen sind dieser Glaube und Brauch heute noch heimisch[3]), und in Italien rät man einem Impotenten Spechtfleisch, geröstet und gesotten, zu verzehren[4]).

„Für bezauberung von Unholden vnd impotentiam" wird im „Artzneybuche" Oswald Gabelkhovers[5]) und in der „Magia naturalis" des Wolfgang Hildebrand[6]) das Blut von drei Turteltauben, zu einem Weinabsud gegeben, empfohlen."

Auch die Hoden der Weihe dienten zur Wiedererlangung der Potenz. Mercklin schrieb im „Historisch-Medicinischen Thier-Buch": „Die Hötlein (der Weihe) rathen etliche Medici zu Pulver zu stossen, und wider die verlohrne und benommene Mannschafft in frischem Bronnen-Wasser, deme es von nöthen, einzugeben[7])."

Von den Kriechtieren muß außer der bereits oben erwähnten Glanzschleiche in diesem Zusammenhange auch noch die Schlange genannt werden. Andreas Cnöffel oder Cneuffel aus Bautzen, Leibarzt Wladislaus' IV. und später Johann Casimirs von Polen, soll sich durch Verkauf von Geheimmitteln ein ansehnliches Vermögen erworben haben[8]). Von ihm stammt auch ein „Secretum" zur Wiederherstellung der durch „schwarze Kunst" geschädigten Zeugungskraft. Es war ein Süßbrot oder eine Art von Kuchen mit Vipernpulver[9]). Dieses „Arcanum" muß berühmt gewesen sein; denn noch Jean Jacques Manget empfahl es in seiner „Bibliotheca pharmaceutico-medica" als ein „Specificum in extincta virilitate", besonders wenn die Potenz des Mannes durch ein „maleficium" verloren gegangen war[10]). Als Gegenmittel dafür wurde in der Mylianischen Sammlung auch geraten, in die Haupthäublein der Bezauberten „einen abgestreifften Schlangenbalg mit solcher Manier zu nähen, dass er in auffsetzen desselben das blosse Haupt berühre"[11]).

Nach den Erhebungen von Ostermann verbrennt man in Friaul gegen die „Legatura" im Ehegemach etliche Wacholderbeeren, die mit der

---

1) Secrets mérveilleux de la magie naturelle p. 19; s. a. Scheible, Kloster 6, 208.

2) Bairo, Enchiridion p. 378; Fischer, Buch vom Aberglauben (1790), S. 134; Hildebrand, Magia naturalis 1, 48b.

3) Buck a. a. O. S. 51.

4) Corso a. a. O. S. 104.

5) 1, 364.

6) 1, 47.

7) 2, 300.

8) Vgl. Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker, hrsg. von August Hirsch 2 ² (Berlin-Wien 1930), 58.

9) Dieses Präparat war im 16. und 17. Jahrhundert hoch „commendirt", s. Agricola, Chirurgia parva S. 458 und das Arzneibuch des Landammanns Michael Schorno aus Schwyz (gest. 1671), mitgeteilt von A. Dettling, Schw. Arch. f. Volksk. 15 (1911), 178.

10) 1, 156f.

11) a. a. O. S. 161—162 und 164.

Galle gewisser Fische eingeschmiert worden sind[1]). Im einzelnen nahm unter den Fischen namentlich der Hecht eine bedeutende Stelle ein. Chr. von Hellwig brachte im Zauber-Artzt „wider verlohrne Mannheit durch Zauberey" auch folgendes Mittel: „Kauffe einen Hecht, wie man ihn biethet, trage ihn stillschweigend an ein fliessend Wasser, lass ihn deinen Urin ins Maul lauffen, wirff den Hecht ins fliessende Wasser, und gehe du das Wasser hinauff, so wirst du mit deiner Frau in Zukunft dich freuen"[2]). Bei diesem viel zitierten[3]) Gegenzauber scheint es sich um ein speziell süddeutsches Volksgut zu handeln; denn die älteren Belege dafür stammen aus dem Süden Deutschlands. Ich nenne nur die „Ausserlesene Chymische Process, vnd stücklein" des Thomas Kessler[4]), von Colmar und die „Chirurgia parva" des Pfälzers Johann Agricola[5]). Derselbe magische Brauch ist auch im „Reutlinger-Zauberbuch" „Albertus Magnus egyptische Geheimnisse" zu lesen[6]), und ein altes Tiroler Bauernrezept zur Wiedergewinnung der plötzlich entschwundenen zeugenden Kraft lautet: „Kaufe einen Hecht, trage ihn, ohne einen Laut von dir zu geben, zu einem fließenden Wasser, brunze ihm ins Maul und wirf ihn dann in den Bach"[7]).

In Süddeutschland, in Schwaben, spielt der Hecht auch sonst bei geschlechtlicher Verhexung eine entzaubernde Rolle. Halten sich dort Mann und Weib für sexuell „gebannt", so werden Herz und Leber eines Hechtes genommen und auf glühende Kohlen gelegt. Der qualmende Rauch, den man an die Schamteile ziehen läßt, soll die zauberischen Bande lösen und das Ehepaar wieder geschlechtstüchtig und fruchtbar machen[8]). Verwendung fand auch Hechtschmalz, wie wir oben bei einer „Mixtur für die Bezauberten" gesehen haben.

Von den Insekten wurde in dieser Hinsicht die Ameise gebraucht. Nach einem Rezept des tüchtigen Arztes und Chemikers Adrian van Mynsicht (17. Jahrhundert) sollte präpariertes Ameisenöl, wenn man damit die Fußsohlen und die Schamgegend einrieb, die erloschene Kraft der Genitalien wecken, und dies auch bei denen, die „a maleficio torpentes" geworden wären[9]).

Zuletzt sei noch die Koralle genannt. Im Traktat „de passionibus

---

[1]) La Vita in Friuli, Udine 1894; s. Corso, Geschlechtsleben S. 104.

[2]) S. 169.

[3]) S. z. B. Freimark, Okkultismus S. 263; J. B. Friedreich, Die Symbolik und Mythologie der Natur, Würzburg 1859, S. 618; Hirschfeld und Linsert, Liebesmittel S. 61; Jühling, Die Tiere in der deutschen Volksmedizin S. 26; Scheible a. a. O.; Martin Schmuck, De occulta magico-magnetica morborum quorundam curatione . . . tractatus p. 58—59; Hovorka und Kronfeld 2, 164; Wedel, Amoenitates p. 487; [Handwb. d. dt. Abergl. 3, 1611].

[4]) S. 173 Nr. LV.

[5]) Tractat V, S. 662—663.

[6]) 1, 47; 4, 53.

[7]) A. F. Dörler, Die Tierwelt in der sympathetischen Tiroler Volksmedizin, oben 8 (1898), 174; s. a. Jühling a. a. O. S. 25.

[8]) Buck a. a. O. S. 46, s. a. Freimark S. 263; Hirschfeld und Linsert S. 55; Hovorka und Kronfeld 2, 164.

[9]) Thesaurus et armamentarium medico-chymicum, Lubecae 1638, p. 468.

Virgae“ schrieb der schon mehrmals zitierte Pietro Bairo bei Behandlung der „Ligati et Maleficiati“, daß „Corallus in domo retentus soluit omne maleficium“[1]). Rote Korallen empfahl auch Agricola in dem gleichen Zusammenhange als Antidotum und Mittel, die Zauberei hinwegzunehmen[2]).

Berlin.

Einige vorder- und hinterindische Fassungen des Märchens von der Frau Holle (Goldmarie und Pechmarie).

Von Reinhard Wagner.

In der noch nicht übersetzten, dazu vergriffenen Sammlung bengalischer Volksmärchen, die Dakṣiṇārañjan Mitra-Majumdār gesammelt und unter dem Titel „Ṭhākurmār Jhuli“ („Das Säckchen der Großmutter“) 1925 herausgegeben hat, finden wir einige Stücke, die der vergleichenden Märchenforschung zugänglich gemacht werden sollten. Die Aufgabe ist nicht leicht, da die Wörterbücher für die Volkssprache nicht ausreichen, und auch manche gebildeten Bengalen diese Geschichten nicht restlos verstehen. Das Motiv der von uns verdeutschten Geschichte ist das von der Goldmarie und der Pechmarie oder der Frau Holle, ein Motiv, mit dem das Aschenputtelmotiv oft leicht oder fest verwachsen ist. Die beiden Mädchen des Märchens heißen Sukhu und Dukhu, und diese Namen bilden den Titel. Ihr Sinn ist etwa „Freudenreich“ und „Schmerzensreich“. Das Mädchen Sukhu-Freudenreich hat aber die Rolle der Pechmarie. Es führt seinen Namen wegen seines glücklichen Lebens vor dem Gang zu der richtenden Alten. Das Märchen lautet in unserer Übertragung:

Sukhu und Dukhu.

Ein Weber hatte zwei Frauen, jede besaß eine Tochter. Das eine Mädchen hieß Sukhu, das andere Dukhu. Der Weber erzeigte der älteren Frau und ihrer Tochter Sukhu viel mehr Liebe als den beiden anderen. Sie machen in der Wirtschaft auch nicht einen Finger krumm: Sie sitzen nur immer da und essen. Dukhu und ihre Mutter spinnen und bestreichen das Haus mit Kuhdung. Am Abend bekommen sie ein ganz klein bißchen Reis und werden von allen benörgelt.

Da starb eines Tages der Weber. Sogleich versteckte die ältere Frau alles, was an Geld und Wertsachen da war, und richtete sich mit ihrer eigenen Tochter einen besonderen Haushalt ein: Heute bringt Sukhus Mutter den Kopf eines großen Fisches vom Markte heim, morgen einen großen langen Kürbis. Sie kochen, tafeln auf, essen und lassen die Neben-

[1]) Enchiridion p. 379.
[2]) Chirurgia parva S. 665.

frau mit ihrer Tochter zusehen. Dukhus Mutter und Dukhu spinnen Tag und Nacht, den einen Tag ein Handtuch, den anderen ein kurzes Kleid, das ist alles. Für die paar Pfennige, die sie dafür bekommen, kaufen sie sich ein wenig Reis für den hungrigen Magen.

Eines Tages zernagen die Mäuse die Lappen und das in sie eingewickelte Garn, und die Baumwollflöckchen zerfasern. Da breitet Dukhus Mutter die Garnbündel aus, stellt die Schwingen mit der Baumwolle in die Sonne und geht mit dem gelaugten Tuch zum Wasser hinunter. Dukhu sitzt da und paßt auf die Baumwolle auf. Da kommt ein Windstoß und führt Dukhus Baumwolle fort. Auch nicht ein Flöckchen kann Dukhu retten. Schließlich weinte sie laut.

Da sprach der Wind: „Dukhu, weine nicht! Komm mit mir, ich werde dir die Baumwolle wiedergeben!"

Weinend lief Dukhu nun hinter dem Winde her.

Während sie so lief, rief ihr unterwegs eine Kuh zu: „Dukhu, wohin läufst du? Willst du mir nicht erst den Stall sauber machen?" Dukhu trocknete ihre Tränen, reinigte den Kuhstall und besorgte Stroh und Wasser. Dann lief sie wieder dem Winde nach. Sie war noch nicht weit gekommen, da sprach ein Bananenbaum: „Dukhu, wohin gehst du? Mich haben viele Lianenblätter ganz umstrickt, willst du sie nicht erst abreißen?" Dukhu verweilte einen Augenblick und riß die Lianenblätter von dem Bananenbaum. Wieder war sie noch nicht weit gelaufen, da rief ein Seoṙābaum[1]): „Dukhu, wohin gehst du? An meinem Stamm ist viel Kehricht, willst du das nicht erst abfegen?" Dukhu fegte den Stamm des Seoṙābaumes ab und las die an seinem Fuße liegenden Blätter und Grasstückchen auf. Nachdem sie alles sauber hergerichtet hatte, lief sie wieder mit dem Wind. Als sie gerade ein bißchen weiter gekommen war, sagte ein Pferd: „Dukhu, Dukhu, wohin gehst du? Willst du mir nicht erst ein paar Arme voll Gras geben?" Dukhu gab dem Pferde Gras. Dann lief Dukhu und lief, immer mit dem Wind, wer weiß, wohin, bis sie vor einem milchweißen Hause ankam.

In dem Hause war sonst niemand; blitzsauber Zimmer und Türen, blitzblank der Hof! Nur auf der Veranda saß eine alte Frau und spann Garn, und aus diesem selben Garn entstanden in jedem Augenblick viele, viele Paare von Frauengewändern. Die Alte war niemand anders als Buṙī, die Mondmutter.

Der Wind sagte: „Geh zu Buṙī und bitte um die Baumwolle, du wirst sie bekommen!" Dukhu ging hin, verneigte sich vor Buṙī bis zur Erde und sprach: „Sieh, Großmutter, der Wind hat mir doch alle meine Baumwolle weggeführt; die Mutter wird mich schelten, Großmutter, gib mir meine Baumwolle!" Wie Milchschaum, wie Mondlicht, so sah das Haar der Alten aus. Wie Buṙī, die Mondmutter, das Haar zurückstreicht und aufblickt, gewahrt sie alles: Da steht ja das winzig kleine Mädchen und spricht so liebliche, zuckersüße Worte! Buṙī sprach: „O, goldener Mond[2]), mögest

[1]) Trophis aspera.
[2]) Das Kind ist gemeint.

du lange leben! In dem Zimmer dort sind Handtücher, in dem andern Gewänder, in jenem ist Öl; geh dort in den Teich, tauch zweimal unter und komm hierher zurück! Dann geh in jenes Zimmer und iß erst etwas! Danach werde ich dir die Baumwolle geben."

Wie viele und wie gute Handtücher und Gewänder sieht Dukhu in dem Zimmer! Sie kramt alles um, nimmt alle zerrissenen Lappen, Handtücher und Kleider, tut sich ohne viel Umstände etwas Öl auf den Kopf, nimmt eine Prise Asche und Ölkuchen und geht baden. Nachdem Dukhu das bißchen Asche und Ölkuchen aufgestrichen hatte und ins Wasser gestiegen war, tauchte sie. Nach dem ersten Untertauchen erschien Dukhu wie in Schönheit gebadet. Wie schön sie war! Schöner als je ein Göttermädchen! Sie konnte es selbst nicht einmal begreifen. Nach dem zweiten Untertauchen stand Dukhu voller Schmuck: Körper und Füße hatten nicht Raum für ihn. Langsam stieg sie mit ihrem goldbedeckten Körper hinauf und ging in das Speisezimmer.

Was war in dem Speisezimmer alles! Dukhu konnte es gar nicht fassen. Ihr Leben lang hatte sie so vielerlei noch nicht gesehen. Sie setzte sich in einen Winkel und aß — ein bißchen Reis, das vom Tag vorher übriggeblieben war. Dann ging sie wieder zu Buṙī, der Mondmutter, und die sagte: „Mein goldenes Kind, da bist du ja! Geh nur dort in das Zimmer, in den Koffern dort ist Baumwolle, nimm dir einen! Dukhu ging und sah Koffer über Koffer, kleine, große, alle Sorten. Sie nahm ein ganz winziges, an der Seite stehendes Köfferchen, das so klein wie ein Spielzeug war, und brachte es Buṙī. Diese sagte: „Du, mein Juwelenschatz, warum mir? Du bist doch das Kind deiner Mutter! Geh nun zu ihr, in dieses Köfferchen habe ich die Baumwolle gelegt!" Da segnete sich Dukhu mit dem Staub von Buṙīs Füßen und machte sich, das Köfferchen auf der Schulter, auf den Heimweg. Wohin sie trat, erstrahlte alles im Glanze ihrer Schönheit und ihres Schmuckes.

Unterwegs sprach das Pferd: „Dukhu, komm, komm! Was soll ich anderes geben? Nimm dies!" Das Pferd gab ihr ein sehr starkes, junges Flügelroß. Der Seoṙābaum sprach: „Dukhu, Dukhu, komm, komm! Was soll ich anderes geben? Nimm dies!" Der Seoṙābaum gab ihr ein Gefäß voll Goldstücke. Der Bananenbaum sprach: „Dukhu, Dukhu, komm, komm! Was soll ich anderes geben? Nimm dies!" Der Bananenbaum gab ihr ein großes Bündel Bananen aus purem Gold. Die Kuh sprach: „Dukhu, Dukhu, komm, komm! Was soll ich anderes geben? Nimm dies!" Die Kuh gab ihr ein Kalb, das alle Zeichen der himmlischen Kapilā[1]) an sich hatte. Dukhu hatte das Gefäß auf den Rücken des Fohlens gesetzt und das Bananenbündel daneben gelegt. So kam sie mit dem Kalb und mit allem zu Hause an.

„Dukhu, Dukhu, ach, du Elende, wohin bist du mit der Baumwolle gegangen?" So hatte Dukhus Mutter immerzu gerufen und alle erdenklichen Stellen, Teiche, Wälder abgesucht, ohne das Mädchen zu finden. Deshalb

[1]) Eine mystische Kuh.

war sie sehr aufgeregt. Und sie kam gelaufen und rief dabei: „Ach, meine Tochter, meine Tochter, wo bist du so lange gewesen?“ Als sie herangekommen war und alles sah, rief sie: „Oh! Was ist das? Du Stab meines Alters, du Tochter der Armen, wo hast du dies alles bekommen?“ Dann schloß sie die Tochter in ihre Arme. Dukhu erzählte der Mutter alles. Danach ging Dukhus Mutter in ihrer Herzensfreude mit Dukhu zu Sukhus Mutter und rief: „Schwester, Schwester, o Sukhu, Sukhu, unser Unglück ist vorbei! Dies alles hat Buṙī, die Mondmutter, Dukhu gegeben! Sukhu, nimm du einen Teil, der andere soll Dukhu gehören!

Mit scheelem Blick, den Mund in verstellter Gleichgültigkeit verzogen und mit ein paar heftigen Bewegungen sprach Sukhus Mutter mit gerunzelten Brauen: „Pfui! Die verteilt das Geld anderer Leute! Mit dem Besen will ich sie auf die Stirne schlagen! So ein Bankgeschäft macht Sukhus Mutter nicht! Nehmt euer ganzes Gelump, wascht es und freßt es auf!“ Im innersten Herzen aber wurmte es Sukhus Mutter gewaltig, und bei sich sprach sie: „Die Pest dem Feind! Wie? Ist meine Sukhu ein hergelaufenes Mädchen? Sterben möchte ich, wenn ich dieses Mitleid sehe! Noch morgen soll, wenn das Schicksal es will, meine Sukhu selber alle Schätze Indras rauben und heimbringen!“ Geschmäht kehrten Dukhu und Dukhus Mutter zurück.

Als sie in der Nacht den Koffer öffneten, kam ein Königssohn als Dukhus Freier heraus. Der kronprinzliche Bräutigam schwang sich auf das Pferd, ritt umher und spülte sich den Mund mit der Milch der Kapilā: Die Hütte Dukhus und ihrer Mutter erstrahlte.

2.

Kein Ton, kein Wort, Sukhus Mutter hat die Vordertür verriegelt! Am nächsten Tage hat Sukhus Mutter an der Hintertür Baumwolle in die Sonne gestellt und Sukhu zugeflüstert, sie solle sich hinsetzen. Dann ist sie, nachdem sie die gelaugten Tücher in ein Bündel zusammengeschnürt hatte, zum Wasser hinuntergegangen. Bald darauf kommt der Wind und führt Sukhus Baumwolle weg. Schritt für Schritt lief Sukhu dem Winde nach. Dieselbe Kuh rief: „Sukhu, wohin gehst du? Hör mich erst an, ehe du weitergehst!“ Sukhu blickte sich nicht einmal um. Der Bananenbaum, der Seoṙābaum, das Pferd, sie alle riefen, Sukhu hörte nicht auf eins von ihnen. Ja, ihre Wut steigerte sich noch, und sie schalt: „Was? Ich will zum Hause Buṙīs, der Mondmutter, gehen, und da soll ich mich hinsetzen und auf eure Worte hören?“

Mit dem Winde kam Sukhu zum Hause Buṙīs, der Mondmutter. Sofort rief sie: „Hallo, Buṙī, Buṙī, was sitzt du da immer, und was arbeitest du? Gib mir erst alles, dann kannst du weiterspinnen! Brr! Ausgerechnet dem Ofenlochgesicht, der Dukhu, hast du alle diese schönen Sachen gegeben!“ Mit diesen Worten wollte Sukhu schon Buṙīs Spinnrad mit allem, was dazu gehörte, wegziehen und zerschlagen. Buṙī, die Mondmutter, war starr vor Staunen. „Halt, halt!“ rief sie. O weh! dachte sie, so ein kleines Mädel und so furchtbar harte Worte und diese sinnlose Zerstörungswut!

Sie schwieg eine Weile, dann sprach sie: „Bade und iß, dann sollst du alles bekommen!" Sofort holte Sukhu eilig und laut trabend aus dem einen Zimmer das beste Handtuch, aus dem andern das beste Gewand und alle irgend vorhandenen Töpfe und anderen Gefäße mit wohlriechendem Öl und Sandelsalbe und ging zur Badestelle. Immer wieder salbt sie sich mit Öl, immer wieder reibt sie sich den Kopf ein, sie dreht und wendet sich, guckt — immer wieder betrachtet sie ihr Gesicht im Spiegel, doch befriedigt ist sie noch immer nicht. So treibt sie es drei Stunden lang, dann endlich steigt sie ins Wasser.

Ein Untertauchen! Da ist die Schönheit! Noch ein Untertauchen! Da ist der Schmuck! Ah! Wer hätte Geld genug, Sukhu zu kaufen, jetzt, wo sie so kostbar geworden ist? Sukhu blickt bald nach der einen, bald nach der anderen Seite. Dann sagt sie zu sich: „Wer weiß, was ich noch gewinnen werde, wenn ich möglichst oft untertauche!" O weh, o weh, o weh!!! Nach dreimaligem Untertauchen sieht Sukhu: Der ganze Körper voll Warzen, Geschwüre, voll Krätze! Oh, diese Nägel, die Haare wie Hanfbündel, so große Häßlichkeit war nun Sukhus Schicksal! O weh, o weh! Was ist geschehen? Heulend kam Sukhu zu Buṛī. Bei ihrem Anblick sprach diese: „O, o du Unglückselige, du bist wohl dreimal untergetaucht? Geh, weine nicht, geh! Es ist schon spät, iß und trink!" Sukhu ging, während sie eine Schmähung nach der anderen gegen Buṛī ausstieß, in das Speisezimmer. Handvollweise aß und verstreute sie dort süßen Reis, Kuchen und die besten Sachen, wusch sich dann Hände und Mund und kam wieder. „Holla, Buṛī", rief sie, „ich will bald zur Mutter zurück, gib mir einen Koffer! Willst du nicht? Her damit!" Buṛī zeigte ihr das Kofferzimmer. Sukhu hob sich den größten von allen Koffern, den sie tragen konnte, auf den Kopf und murmelte Verwünschungen und Flüche über Buṛī und ihre Vormütter bis ins vierzehnte Glied hinauf. Dann machte sie sich auf den Heimweg. Wohin sie trat, von ihrer Schönheit war alles geblendet. Der Schakal floh, der Wanderer fiel in Ohnmacht. Unterwegs schlug das Pferd nach Sukhu. Sie rief: „O weh, o weh!" Krachend fiel ein Ast des Seoṛābaumes herunter. Sie rief: „Hilfe! Hilfe!" Vom Bananenbaum riß ein Bündel Früchte ab und fiel ihr auf den Rücken. Sie rief: „Rettet mich, rettet mich!" Die Kuh bog den Hals und jagte Sukhu mit gesenkten Hörnern. In atemloser Hast kam Sukhu zu Hause an.

Die Mutter hatte die Tür mit Reispaste bestrichen, zwei Gefäße mit Blüten auf ein Paar Stühle[1]) gestellt und saß und wartete auf die Tochter. Immer wieder hielt sie Ausschau. Als sie aber Sukhu sah, rief sie: „O weh, o weh! Oh, was wird werden? Wohin soll ich fliehen?" Die Augen traten ihr in die Stirn, sie taumelte zu Boden und wurde ohnmächtig. Als sie wieder zu sich gekommen war, sprach sie: „Wie dem auch sei, du Unglückselige, trag den Koffer in die Stube und sieh erst einmal nach! Wenn der

[1]) Die Mutter glaubte, Sukhu brächte einen Bräutigam mit. Auf die hier erwähnten niedrigen Stühle werden Braut und Bräutigam gestellt, wenn sie zum erstenmal im Haus der Schwiegereltern zusammenkommen.

Freier erscheint, wird vielleicht noch alles gut.“ Beide trugen den Koffer in die Stube. Als man ihn in der Nacht öffnete, kam Sukhus Bräutigam heraus. Sukhu fragt: „Mutter, warum tun mir die Füße so weh?“ Die Mutter spricht: „Leg die Fußringe an!“ Sukhu fragt: „Mutter, warum schauert und schmerzt mein Körper?“ Die Mutter spricht: „Tochter, leg den Schmuck an!“ Darauf reißt es in Sukhus Händen, ihr Hals röchelt, im Kopf ein drückender Schmerz und, wer weiß, was alles noch! Sukhu legt die Halskette um, putzt sich mit dem Nasenring, der Nasenperle und dem Scheitelschmuck und schweigt. In ihrer Herzensfreude geht Sukhus Mutter schlafen.

Am folgenden Tag wurde Sukhus Tür nicht geöffnet. Die Mutter rief: „Nun, willst du nicht aufstehen? Es ist schon spät!“ Merkwürdig! Die Badezeit, die Essenszeit kam heran, Sukhu stand nicht auf. Da öffnete die Mutter die Tür. „O weh, o weh!“ schrie sie. Da war keine Sukhu mehr, keine Spur von ihr, nur Knochen auf dem Fußboden und — die Haut eines Ziegenfressers[1]). Der Ziegenfresser hatte Sukhu verschlungen und war auf und davon! Da schlug sich Sukhus Mutter mit einem Brennholzscheit vor den Kopf und starb.

Johannes Bolte, dem ich die Entdeckung dieser Parallelfassung meldete, hat mir nicht nur die von ihm und Georg Polívka in den Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen 1, 225 bereits verzeichneten Titel der vorder- und hinterindischen Redaktionen des Frau-Holle-Märchens gesandt, sondern auch Verweise auf die seitdem veröffentlichten Darstellungen dieses Stoffes bekanntgegeben.

Es ist immer mißlich, Fassungen zu vergleichen, die man nicht im Urtext kennt. Gewiß, manche Übersetzung ist treu, aber bisweilen hat man sich auch mit Inhaltsangaben zu begnügen, in denen manchmal vielleicht gerade nicht Unwichtiges fehlt.

Die hier betrachteten Fassungen des Stoffes:

A. Vorderindische.

1. Bengalische: Sukhu und Dukhu (ṭhākurmār jhuli bā bāṅgālār rupkathā . . . śrīdakṣiṇārañjan mitra-majumdār . . . āśutoṣ lāibreri . . . kalikātā 1332 (= 1925), S. 222—231). — The Bald Wife (Folk-Tales of Bengal by the Rev. Lal Behari Day. London 1883, Nr. 22). Nach der Vorrede des Sammlers wurden diese Geschichten nach mündlicher bengalischer Erzählung englisch aufgezeichnet. Der Herausgeber kannte die Sammlung der Brüder Grimm und andere europäische Märchenwerke. — Die Axt und der Wassergott. (Aus der Kathāmālā des Īśvar Candra Vidyāsāgar, einer bengalischen Übersetzung von Fabeln des Äsop; abgedruckt ist diese Geschichte auf bengalisch bei J. D. Anderson, A Manual of the Bengali Language, Cambridge 1920, p. 78—81. [Vgl. Oesterley zu Kirchhof, Wendunmut 7, 15.])

2. Aus dem Panjāb: Peasie und Beansie. (Wide-awake Stories. A Collection of Tales told by little children between sunset and sunrise, in the Panjāb and Kashmir. By F. A. Steel and R. C. Temple, Bombay and London 1884, p. 178—183; dazu E. Cosquin, Les Contes Indiens et l'Occident, Ouvrage posthume. Paris 1922, p. 528, wo als Fundort der Geschichte Rohtak im Panjāb genannt ist, in dessen Distrikt sie scheinbar überall bekannt sein soll.)

---

1) Schlange der Märchen, die sogar ganze Pferde verschlingen kann.

3. Simhalesische: The Roll of Cotton. (Village Folk-Tales of Ceylon. Collected and translated by H. Parker, Vol. 1, London 1910, Nr. 69.) — A Girl and a Step-mother. (Ebda. Vol. 2, London 1914, Nr. 117.)

B. Hinterindische.

Die Rezension bei den Karens. (Journal of the Asiatic Society of Bengal 1865, 34, 2, 228—9, aus 'Religion, Mythology and Astronomy among the Karens' by Rev. F. Mason, D.D.) Diese Gruppe der Karens wohnt umgeben von den Birmanen, den Talaings und den Shans.

De twee Zusters. (Jan de Vries, Volksverhalen uit Oost-Indie 1, 110, Nr. 23. Zutphen 1925.)

De gouden dissel. (Ebda. 2, 290, Nr. 174.)

De zeven Zusters. (P. Voorhoeve, Volksverhalen der Bataks, Vlissingen 1927, Nr. 100.)

Von den deutschen Fassungen wird nur das Märchen von der 'Frau Holle' herangezogen. Für die Motivvergleichung durchgesehen wurde: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Neu bearbeitet von J. Bolte und G. Polívka 1, 207, Nr. 24, Leipzig 1913.

'De gouden dissel' ist kaum, und die von mir noch beigebrachte Fabel 'Die Axt und der Wassergott' sicher nicht als indische selbständige Fabel zu werten, da sie eine Übersetzung aus Aesop darstellt.

Träger der Handlung und Motive.

Vergleicht man einzelne Fassungen eines Märchens in bezug auf die Träger der Handlungen und die Motive, so ist zu bedenken, daß äußerliche Abweichungen oft auf landschaftlicher und zivilisatorischer Bedingtheit beruhen oder auch durch die Situation gefordert sind. In Ländern, die Mehrehe kennen, finden wir 2 Frauen eines Mannes und deren 2 Töchter. Da es sich für das Urmotiv aber um 2 Menschen entgegengesetzten Charakters handelt, von denen jeder beim Zusammentreffen mit einem dritten Wesen seine verdiente Belohnung erhält, werden Fassungen möglich, in denen die Töchter fehlen, da die 2 Frauen als Trägerinnen der Handlung ebenso geeignet erscheinen. Anderseits gibt es auch Versionen ohne Eltern. In einer dieser Redaktionen begegnen sogar 7 Schwestern, von denen 6 schlimme gegen die eine gute stehn, so daß auch hier das Motiv der Zweizahl gewahrt wird, da die 6 ja als Gruppe wirken. In manchen Versionen ist auch der Mann vertreten, allerdings nur mit geringer Rolle oder als Statist. Vor Beginn der Hauptverhandlung stirbt er, oder tritt er eine Reise an. Die Rollen des guten und bösen Menschen spielen auch 2 Nichtverwandte.

Die geprüften Personen sind

a) 2 Stiefschwestern: Sukhu und Dukhu, A Girl and a Step-mother, De twee Zusters, Frau Holle. — b) 2 Basen: The Roll of Cotton. — c) Schwestern: Peasie und Beansie (2); De zeven Zusters (1 + 6). — d) 2 Frauen, die denselben Mann haben: The Bald Wife. — e) 2 nichtverwandte Personen: Karens (Kleines Mädchen, unzufriedener Jüngling); De gouden dissel (2 Frauen); Die Axt und der Wassergott (2 Männer).

In 6 dieser Erzählungen wird die gute Person anfangs auch schlecht behandelt, in De zeven Zusters ist nach den späteren Ereignissen auch

vorangegangene schlechte Behandlung der einen guten Schwester durch die 6 bösen zu vermuten. Keine schlechte Behandlung finden wir in Peasie und Beansie, der Fassung bei den Karens, De gouden dissel und der Fabel: Die Axt und der Wassergott. In diesen letzten Fassungen fehlt wie in den Erzählungen: The Roll of Cotton, De zeven Zusters und The Bald Wife das Stiefmuttermotiv.

Stiefmuttermotiv: Sukhu und Dukhu, A Girl and a Step-mother, De twee Zusters, Frau Holle.

Aschenputtelmotiv: Sukhu und Dukhu, Frau Holle, A Girl and a Step-mother, De twee Zusters (Der zweite Teil richtige Aschenputtelgeschichte mit Kleidermotiv und Schuhanprobe), The Bald Wife und vielleicht De zeven Zusters.

Beschäftigung: Spinnen oder Baumwollereinigen oder Baumwolletrocknen: Frau Holle, Sukhu und Dukhu, A Girl and a Step-mother, The Roll of Cotton. — Waschen oder Wasserholen: De twee Zusters, De zeven Zusters, Rezension bei den Karens. — Lausen: The Bald Wife. — Holzhauen: De gouden dissel, Die Axt und der Wassergott. — Keine Beschäftigung: Peasie und Beansie.

Elemente als Räuber: Wasser: Frau Holle, De twee Zusters, De zeven Zusters, Fassung bei den Karens, De gouden dissel, Die Axt und der Wassergott. — Wind: Sukhu und Dukhu, A Girl and a Step-mother, The Roll of Cotton. Kein Verlust: Peasie und Beansie, The Bald Wife.

Aufbruch, das Verlorene zu suchen:

a) Ohne Befehl der bösen Frau: Sukhu und Dukhu, The Roll of Cotton, Karens, De zeven Zusters. — b) Auf Befehl der bösen Frau: Frau Holle, A Girl and a Step-mother, De twee Zusters. Für sich: Peasie und Beansie, The Bald Wife, De gouden Dissel, Die Axt und der Wassergott.

Aufgaben auf dem Weg zum Ziel und am Ziel:

a) Beim Aufbruch von der bösen Frau gestellte: A Girl and a Step-mother. („Geh zur Bärin, bitte sie um die goldene Spindel, den goldenen Bogen zum Reinigen der Baumwolle, den goldenen Garnhalter (Art großer Spindel), das goldene Spinnrad! Nähre die sieben Mäuler des Prinzen Siebenmaul und verdiene dir den Lebensunterhalt!“)

b) Unerwartet herantretende: α) Auf Bitten der Wesen erfüllte Aufgaben: Frau Holle (Brote, Apfelbaum). — Sukhu und Dukhu (Kuh, Stallreinigung, Bananenbaum; Entfernung der Lianen; Seorābaum, Säuberung des Stammes von Kehricht; D. liest auch die Blätter auf; Pferd, Bitte um Gras). — The Roll of Cotton (Ein Lahmer hat Betelpflanzung angelegt, Betelbegießen; Hund, der in der Sonne angebunden ist, will im Schatten angebunden werden). — Peasie und Beansie (Plum-Tree, Säuberung und Zurechtlegung der dornigen Zweige; Feuer, Befreiung von der Asche; Pipālbaum, Aufbinden abgebrochener Zweige; Bach, Beseitigung von Sand und abgefallenem Laub, die seine Strömung hemmen).

Nach Ankunft bei den richtenden Wesen: De twee Zusters (Großmutter Krokodil, Wartung des Krokodiljungen, während das alte K. das verlorene Kleidungsstück holt). — The Roll of Cotton (König, Reiskochen im Palast,

während König die Rolle holt). — De zeven Zusters (Menschenfresser, Pflegen eines Totenkopfs. — Karens (Menschenfresserin lausen).

β) Ungebeten erfüllte Aufgaben: The Bald Wife (Baumwollenstaude, Säuberung des Platzes mit aus umherliegenden Zweigen gemachtem Besen; Bananenbaum, gleicher Dienst; Brahmanenstier, Stallsäuberung; Tulsī-strauch, Platzsäuberung).

Die Aufgaben erscheinen zum Teil landschaftlich, zivilisatorisch oder durch die Situation bedingt. Wo kein Weg zurückgelegt wird, fehlen natürlich die Aufgaben, so in den Fabeln: De gouden Dissel, Die Axt und der Wassergott.

Richtende Wesen.

Mythische: Frau Holle, Sukhu und Dukhu; De gouden Dissel, Die Axt und der Wassergott. — Märchengestalten: The Bald Wife (Vater Muni, halbmenschlich für uns, für den Inder menschlich); Karens, A Girl and a Step-mother, De zeven Zusters (Menschenfresser); De twee Zusters (Großmutter Krokodil). — Menschen: Peasie und Beansie (Vater); The Roll of Cotton (König).

Haltung der richtenden Wesen beim Auftreten des guten Menschen. Freundlich: Frau Holle, Sukhu und Dukhu, The Bald Wife, The Roll of Cotton, De gouden Dissel, Die Axt und der Wassergott, Peasie und Beansie (situationsbedingt, Vater), De zeven Zusters (wenigstens steht in der Inhaltsangabe nichts von anfänglicher Feindseligkeit). — Drohend: Karens, De twee Zusters (Großmutter Krokodil sagt dem Mädchen, sie habe es nur seines freundlichen Grußes wegen nicht gefressen). In A Girl and a Step-mother versteckt sich das Mädchen so lange, bis Siebenmaul ungefährlich geworden ist.

Lohn und Strafe.

a) Beim richtenden Wesen: Bad und Untertauchen, Zahl des U. vorgeschrieben: Sukhu und Dukhu (zweimal), The Bald Wife (einmal). — Körbe-, Koffer-, Kästchenwahl: Sukhu und Dukhu, The Bald Wife, The Roll of Cotton, Karens. In dieser letzten Fassung hat das Mädchen vorher gegen das Verbot der Pflegeeltern in die beiden Körbe geblickt. — Inhalt und Öffnung der Körbe. Öffnung an Ort und Stelle: The Bald Wife; daheim: The Roll of Cotton, Sukhu und Dukhu, Karens. — Inhalt: Sukhu und Dukhu (Königssohn als Freier, Ziegenfresserschlange, die die böse Schwester frißt); The Roll of Cotton (Gold und Silber, Cobras und Polangas, die das ganze Dorf fressen); The Bald Wife (Gold, Perlen, Kleinodien, Korb füllt sich immer wieder); Karens (Gold und Silber, Totenschädel; bald erscheint dann noch der Riese und frißt den habgierigen Jüngling).

Andere Belohnungen und Strafen: A Girl and a Step-mother (Prinz Siebenmaul heiratet das Mädchen, das nicht zurückkehrt. Die Angehörigen kommen zu Besuch und werden von da ab unterstützt); De twee Zusters (Mundzauber, durch den beim Sprechen Goldstücke oder bei der schlechten Schwester Erde und Steine aus dem Mund fallen. Die Schwestern Goldmarie und Dreckmarie!); Frau Holle (Goldregen und Spule, Pechregen). De zeven Zusters (Goldschmuck für das gute Mädchen, vier von den bösen

Schwestern werden gefressen); De gouden Dissel (der guten Frau alle drei Dissel gegeben, der bösen nur die goldene, die sich während des Weges nach dem Dorf in Holzkohle verwandelt). Die Axt und der Wassergott (Der Ehrliche bekommt alle drei Äxte, der Unredliche keine); Peasie und Beansie (Die Wahl der Geschenke bestimmt der Umstand, daß der Spender der Vater ist. Er gibt der guten Tochter ein Spinnrad, einen Büffel, einige Messingtöpfe, ein Bett, allerlei anderen Hausrat, kurz, eine ganze Aussteuer. Situationsbedingt ist auch, daß die Geschenke auf dem Heimweg von dem Büffel getragen werden, wie in Sukhu und Dukhu von dem Pferd. Die böse Schwester, die noch mehr erhalten will, bekommt Prügel von Bruder und Schwägerin, die mit dem alten Vater zusammenwohnen und neidisch auf die gute Schwester sind, die nach ihrer Meinung zu reich bedacht worden ist).

b) Auf dem Heimweg: Sukhu und Dukhu (Dukhu: Flügelroß, Gefäß voll Goldstücke, Bananenbündel aus reinem Gold, junge Kuh mit den Zeichen der himmlischen Kapilā, Pferd als Träger. Sukhu: Pferd schlägt nach ihr, Ast des Seoṙābaums fällt auf sie, Bananenbündel fällt ihr auf den Rücken, Kuh greift sie an). — The Bald Wife (Die Belohnungen sind zweckbedingt, denn die gute, einst verachtete Frau soll ihrem Mann gefallen: Segen des Tulsīstrauchs: „Zieh in Frieden! Dein Gatte wird dich immer warm lieben." Der für die Handgelenke bestimmte Muschelschmuck als Gabe des Stiers: „Schüttle eine dieser Muscheln, und du erhältst jedes andere gewünschte Schmuckstück!" Bananenbaum gibt Blatt: „Schwing dieses Blatt, und du erhältst Bananen und jede andere gewünschte Nahrung!" Baumwollstaude gibt Zweig: „Schwenk diesen Zweig, und du erhältst alle gewünschten Kleider aus allen gewünschten Stoffen!" Erfolgreicher Versuch mit dem Zweig an Ort und Stelle! Über die Bestrafung der Bösen erfahren wir nichts). — Peasie und Beansie (Peasie: Bach gibt feines Tuch, das auf ihm schwimmt, Pipālbaum fürstliche Perlenkette, Feuer süßen Kuchen, Plum-Tree reife, gelbe Früchte. Beansie: Ertrinkt beinahe bei dem vergeblichen Versuch, das Tuch aus dem Bach zu holen, Ast fällt ihr auf den Kopf; während ihrer Betäubung nimmt jemand anderes die Kette; Kuchen rollt ins Feuer, Krähe schnappt ihn weg; B. verbrennt sich; bekommt keine Früchte, sondern zerreißt sich die Hände an den Dornen). — The Roll of Cotton (Hund gibt Stierhachse, Lahmer Betel). — De zeven Zusters (Aus Bäumen erscheinen ein Prinz und Sklaven. Prinz heiratet das gute Mädchen). — De gouden Dissel (Verwandlung der goldenen Axt in Holzkohle).

Haustiere als Verkünder der Heimkehr.

Frau Holle, De zeven Zusters.

Das indische Motiv des Reiskochens und Reisessens in: The Roll of Cotton und A Girl and a Step-mother.

Wir vergleichen nun das mitgeteilte indische Märchen und die Grimmsche Frau Holle mit den anderen hier untersuchten Fassungen und schicken voraus, daß, wenn Aschenputtelmotiv und das Motiv der schlechten Behandlung gleichzeitig auftreten, sie nur einfach gelten. Nicht vollen Zähl-

wert haben ferner Abweichungen, die durch Situation, Landschaft oder Zivilisation bedingt sind. Die Motive 'Elemente als Räuber' und 'Wanderung nach dem Verlorenen' gehören wohl zu dem Urmotiv.

Übereinstimmungen des Märchens Sukhu und Dukhu mit a) Karens: 1. Körbewahl (bei leichter Abweichung im einzelnen), 2. Tod des bösen Menschen. — b) Peasie und Beansie: 1. Aufgaben unterwegs, 2. Büffel als Träger der Geschenke (situationsbedingt), 3. Richtendes Wesen freundlich (situationsbedingt), 4. Belohnung durch die Wesen auf dem Heimweg. — c) The Bald Wife: 1. Schlechte Behandlung der Guten, die als Aschenputtel erscheint und hungern muß, 2. Aufgaben unterwegs (allerdings ungebeten erfülltes Fegen), 3. Richtendes Wesen freundlich, 4. Bad mit Untertauchen (vorgeschriebene Zahl), 5. Erfolg des Tauchens, 6. Körbewahl, 7. Belohnung durch die Wesen auf dem Heimweg. — d) The Roll of Cotton: 1. Entführung der Baumwolle durch den Wind, 2. Aufgaben vor dem Ziel, 3. Richtendes Wesen freundlich, 4. Kästchenwahl, 5. Belohnung durch die Wesen auf dem Heimweg, 6. Öffnen des Kästchens daheim, 7. Inhalt des Korbs der Bösen, 8. Bestrafung der Bösen. — e) A Girl and a Step-mother: 1. Stiefmutter, schlechte Behandlung der Guten, 2. Baumwollereinigen, 3. Wind als Räuber. — f) De twee Zusters: Stiefmutter, schlechte Behandlung, Aschenputtelmotiv. — g) De zeven Zusters: Belohnung der Guten und Bestrafung einiger der Bösen im wesentlichen ähnlich. — h) Frau Holle: 1. Stiefmutter, schlechte Behandlung, Aschenputtelmotiv, 2. Spinnen, 3. Aufgaben vor dem Ziel, 4. Richtendes Wesen mythische Frau, 5. Richtendes Wesen freundlich, 6. Belohnung der Bösen (Häßlichkeit). — i) De gouden Dissel: 1. Richtendes Wesen mythischer Art, 2. Richtendes Wesen freundlich. — k) Die Axt und der Wassergott (wie in i).

Abweichungen des Märchens Sukhu und Dukhu von a) Karens: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Richtendes Wesen Märchengestalt, 4. Richtendes Wesen anfangs feindlich, 5. Blick in die Körbe gegen das Verbot, 6. Ungeziefer, 7. Behandlung der Riesin, 8. Die farbigen Wasser. (Gegenüber 2 Übereinstimmungen.) — b) Peasie und Beansie: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Richtendes Wesen Mensch (vorher schon bekannt), 4. Beschenkung geschieht sofort (Aussteuer, situationsbedingt), 5. Behandlung der Bösen durch die Angehörigen an Ort und Stelle. (Gegenüber 2 zu rechnenden Übereinstimmungen.) — c) The Bald Wife: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Zweck des Aufbruchs, 4. Richtendes Wesen Mensch oder Märchengestalt, 5. Die Böse bekommt keinen Korb. (Gegenüber 7 wesentlichen Übereinstimmungen.) — d) The Roll of Cotton: 1. Personen, 2. Mutter schlägt die Tochter, keine Aufforderung durch den Wind, 3. Richtendes Wesen Mensch, 4. Kochen und Reisessen. (Gegenüber 8 Übereinstimmungen.) — e) A Girl and a Step-mother: 1. Personen, 2. Drohung der Stiefmutter zu Anfang, 3. Schwerer Auftrag der Stiefmutter, 4. Richtendes Wesen Märchengestalt, 5. Versöhnlicher Schluß. (Gegenüber 3 Übereinstimmungen.) — f) De twee Zusters: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Befehl, das Verlorene zu suchen, 4. Richtendes Wesen Märchengestalt, 5. Richtendes Wesen nur freundlich wegen des Grußes, 6. Hüten des Krokodil-

jungen, während das alte Krokodil das verlorene Kleidungsstück holt, 7. Lohn, 8. Große Aschenputtelgeschichte. (Gegenüber 1 Übereinstimmung.) — g) De zeven Zusters: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Richtendes Wesen Märchengestalt, 4. Belohnung am Ort, 5. Belohnung unterwegs, 6. Haustiere verkünden die Ankunft, 7. Ganz andere Fortsetzung. (Gegenüber 1 Übereinstimmung.) — h) Frau Holle: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Befehl der Stiefmutter, 4. Mädchen bleibt auf Wunsch der Alten und arbeitet, 5. Lohn, 6. Hahn als Verkünder der Heimkehr. (Gegenüber 6 Übereinstimmungen.) — i) De gouden Dissel: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Lohn. (Gegenüber 2 Übereinstimmungen.) — k) Die Axt und der Wassergott (wie in i).

Übereinstimmungen des Märchens Frau Holle mit a) Karens: 1. Wasser als Räuber, 2. Gold und Silber als Lohn für die Gute. — b) Peasie und Beansie: Aufgaben vor dem Ziel. — c) The Bald Wife: 1. Schlechte Behandlung der Guten, Aschenputtelmotiv, 2. Aufgaben vor dem Ziel (aber ungebeten erfüllte), 3. Richtendes Wesen freundlich. — d) The Roll of Cotton: 1. Spinnen, 2. Aufgaben vor dem Ziel, 3. Richtendes Wesen freundlich. — e) A Girl and a Step-mother: 1. Stiefmutter, schlechte Behandlung, 2. Baumwolle reinigen, 3. Aufgaben vor dem Ziel (die aber von der Stiefmutter vorher bezeichnet worden sind). — f) De twee Zusters: 1. Stiefmutter, schlechte Behandlung, Aschenputtelmotiv, 2. Wasser als Räuber, 3. Befehl nicht eher wiederzukommen, bis das Verlorene gefunden ist, 4. Lohn: Goldmarie und Dreckmarie! — g) De zeven Zusters: 1. Wasser als Räuber, 2. Gold als Lohn, 3. Haustiere als Verkünder der Ankunft. — h) Sukhu und Dukhu: 1. Stiefmutter, schlechte Behandlung, Aschenputtelmotiv, 2. Spinnen und Baumwolletrocknen, 3. Aufgaben vor dem Ziel, 4. Richtendes Wesen weiblicher Dämon, alt, 5. Richtendes Wesen freundlich, 6. Lohn. — i) De gouden Dissel: 1. Wasser als Räuber, 2. Richtendes Wesen Dämon, 3. Richtendes Wesen freundlich. — k) Die Axt und der Wassergott (wie in i).

Abweichungen des Märchens Frau Holle von a) Karens: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Richtendes Wesen Märchengestalt, 4. Richtendes Wesen erst feindlich, 5. Körbemotiv, 6. Lausen der Pflegemutter, 7. Aufgabe nur auf dem Rückweg (Bunte Wasser), 8. Tötung der Bösen. (Gegenüber 2 Übereinstimmungen.) — b) Peasie und Beansie: 1. Personen, 2. Richtendes Wesen Mensch, 3. Geschenke aus Freude über den Besuch (Art der Geschenke situationsbedingt), 4. Belohnung durch die Wesen auf dem Rückweg. (Gegenüber 1 Übereinstimmung.) — c) The Bald Wife: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Aufgaben werden ungebeten erfüllt, 4. Richtendes Wesen nicht mythisch, 5. Bad, 6. Körbewahl, 7. Belohnung durch die Wesen auf dem Rückweg. (Gegenüber 3 Übereinstimmungen.) — d) The Roll of Cotton: 1. Personen, 2. Wind als Räuber, 3. Richtendes Wesen Mensch, 4. Reiskochen, Reisessen, 5. Kästchenwahl, 6. Belohnung durch die Wesen auf dem Rückweg, 7. Schlangen töten das ganze Dorf, also auch Unschuldige. (Gegenüber 3 Übereinstimmungen.) — e) A Girl and a Step-mother: 1. Beide Mädchen müssen arbeiten, die gute aber unter Erschwerung, 2. Drohung

und Stellung der Aufgaben schon am Anfang, 3. Wind, 4. Richtendes Wesen Märchengestalt, 5. Überlistung des Wesens, 6. Belohnung der Guten, 7. Versöhnlicher Schluß. (Gegenüber 3 Übereinstimmungen.) — f) De twee Zusters: 1. Vorgeschichte, 2. Veranlassung, 3. Richtendes Wesen Märchengestalt, 4. Richtendes Wesen gefährlich; freundlich nur wegen des Grußes, 5. Lange Aschenputtelgeschichte. (Gegenüber 4 wichtigen Übereinstimmungen.) — g) De zeven Zusters: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Richtendes Wesen Märchengestalt, 4. Doppelte Belohnung, 5. Erklettern des Baumes, 6. Bestrafung der anderen Schwestern, 7. Fortsetzung. (Gegenüber 3 Übereinstimmungen.) — h) Sukhu und Dukhu: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Wind, 4. Bad, 5. Körbewahl, 6. Belohnung durch die Wesen auf dem Rückweg, 7. Lohn daheim, 8. Selbstmord der bösen Mutter der älteren Tochter. (Gegenüber 6 z. T. wichtigen Übereinstimmungen.) — i) De gouden Dissel: 1. Personen, 2. Veranlassung, 3. Lohn. (Gegenüber 3 Übereinstimmungen.) — k) Die Axt und der Wassergott (wie in i).

Unter den Abweichungen der verschiedenen Fassungen von den Märchen Sukhu und Dukhu und Frau Holle ist nicht verzeichnet worden, was diesen Redaktionen im Vergleich mit den beiden Märchen fehlt. Es ergibt sich aber aus dem Verzeichnis der Motive und der Zusammenstellung der Übereinstimmungen und Abweichungen. Außerdem handelt es sich im ganzen nur um 11 Formen des Stoffes; der Leser wird also bei zusammenhängender vergleichender Lektüre das meiste im Gedächtnis behalten. Diese Arbeit ist für den Nachprüfenden übrigens so nötig, wie sie es für den Vf. war; denn nähere Verwandtschaft wird erst klar, wenn nicht nur die Motive gezählt und gewogen, sondern nach der Einzeluntersuchung eine letzte Überschau erfolgt. Für Fälle ganz geringer Verwandtschaft, wie für i und k im Verhältnis zu den anderen Versionen, würde allerdings ein Verzeichnis des Fehlenden völlig hinreichen, um den Sachverhalt deutlich zu machen.

Als nächstverwandt mit Sukhu und Dukhu treten heraus: The Roll of Cotton und The Bald Wife. Außerdem ist hier Frau Holle anzuführen trotz wichtiger Motive, die in dem westlichen Märchen fehlen. Der Schnee rauherer Gegenden ist in Bengalen das Mondlicht mit seiner weißen Farbe, und das Tertium comparationis ist eben die Farbe der zu verspinnenden Fäden oder der Flocken der Baumwolle oder des Flachses. Das richtende Wesen ist in beiden Märchen eine gütige mythische alte Frau. Die nähere Verwandtschaft der beiden indischen Fassungen mit Sukhu und Dukhu ist begreiflich, denn The Bald Wife entstammt ebenfalls Bengalen, und The Roll of Cotton ist siṃhalesisch, also aus Ceylon. Gerade diese Geschichte scheint recht wörtlich übersetzt, und ihre Diktion erinnert hier und da stark an bengalische Art. Allerdings können solche Formeln auch in anderen neuindischen Sprachen begegnen. Aber das Siṃhalesische und das Bengalische haben auch sprachlich so manches gemein, daß einige Forscher meinen, das Siṃhalesische sei seinem Ursprung nach mit dem Bengalischen zusammenzustellen. Aber auch die, welche wie Geiger eine andere Herkunft des Siṃhalesischen annehmen, geben zu, daß seit dem 3. Jahrhundert n. Chr.

bedeutsame Beziehungen zwischen Ceylon und Bengalen bestehen. Natürlich braucht die Ähnlichkeit der beiden Märchen kein Beweisstück zu sein. Frau Holle besonders ähnlich ist außer Sukhu und Dukhu die Geschichte: De twee Zusters.

Wenn wir das Beschütten mit Gold oder mit Pech als Modifikation des Schönheit oder Häßlichkeit, Reichtum oder Schmuck verleihenden Bades betrachten (und das dürfen wir wohl, da es sich ja um ein Herabregnen handelt, also um eine Flüssigkeit), so rücken auch Geschichten wie die auch sonst ähnliche The Bald Wife näher heran. Sehr merkwürdig erscheint es, daß das Motiv der die Ankunft verkündenden Haustiere im Westen und in Sumatra auftritt. Das Motiv des Bades in Schönheit oder Häßlichkeit oder Schmuck und Reichtum verleihendem Wasser fordert eine Betrachtung der Rezension bei den Karens und einiger Verfasser durch Georg Polívka freundlichst bekanntgegebenen Inhalte bulgarischer Märchen.

Zwei der drei brieflich übersandten Inhaltsangaben zeigen starke Parallelen zu der Fassung bei den Karens und zu dem Schluß des Frau-Holle-Märchens; in der dritten Version ist das Wasser von gewöhnlicher Farbe, die Wirkung ist aber dieselbe.

In dem Märchen aus Gabrovo (Sbornik za narodni umotvorenija 15, 128—131) handelt es sich um rotes, blaues, schwarzes und gelbes Wasser, das nacheinander im Flusse fließt. Erst wenn gelbes Wasser fließt, soll das Mädchen die beim Lausen eingeschlafene Alte wecken. Das geschieht. Das Mädchen wird von der Alten beim Haar gefaßt und in das gelbe Wasser getaucht. Dabei erfaßt das Mädchen im Wasser ein Kästchen voll Dukaten. Das Mädchen ist beim Auftauchen golden. Das böse Mädchen soll die Alte erst wecken, wenn schwarzes Wasser fließt. Es wird eingetaucht, faßt dabei ein Kästchen voll Schlangen und kommt schwarz wie ein Teufel aus dem Bad. In der anderen Fassung, die aus einer bulgarischen Kolonie im Gouvernement Tauris am Nordufer des Asowschen Meeres stammt (gedruckt bei N. S. Derzavin, Bolgarskije Kolonii v Rossii, II. Abteil. 2, 57, Nr. 34), wird auch noch von weißem Wasser berichtet. Hier wird das Mädchen im gelben Wasser dreimal untergetaucht und golden herausgezogen; findet aber im Wasser nichts, sondern wird ähnlich beschenkt wie in europäischen Versionen. Die eigene Tochter der Stiefmutter wird in das schwarze Wasser getaucht, aus dem sie schwarz herauskommt. In der nordbulgarischen Rezension (Ziva Starina 1, 1891, S. 46) aus Lom fehlen die farbigen Wasser. Die Mädchen baden in einem Teich, das gute wird golden, das böse schwarz.

Der deutschen Frau Holle gleicht in den bulgarischen Varianten die Stiefmutter, die eine rechte Tochter und eine Stieftochter hat, das richtende Wesen, das eine Alte ist, der das Mädchen dient, das Bad, aus dem eine Goldmarie und eine Pechmarie steigt. Wie in Frau Holle verlassen die Mädchen ihr Haus auf Befehl der Stiefmutter.

In der Version bei den Karens begegnet, wie schon erwähnt, das Motiv der Kopfreinigung. Auf dem Kopfe der menschenfressenden Riesin aber sind keine Läuse, sondern Schlangen und Tausendfüßler. Die Farbe eines

jeden Wassers scheint zu dem Zweck seines Gebrauchs zu stimmen. Im schwarzen Wasser soll das Mädchen sich das Haar waschen, allerdings auch die Zähne damit putzen; mit dem roten Wasser soll es sich die Lippen wischen und im weißen Wasser baden. Über den Erfolg wird nichts berichtet. Bedenkt man aber, welchen Wert die meisten Inder möglichst heller Hautfarbe beimessen, so dürfte das weiße Wasser dem Mädchen dazu verholfen haben. In der in eine andere Gruppe gehörenden ostbengalischen Volksballade Kajalrekhā scheint die granatrote Farbe des Wassers etwas Unheilvolles anzudeuten, denn während des Bades geschieht etwas für die Badende Verhängnisvolles.

Fast alle Motive der hier betrachteten indischen Fassungen sind in den Anmerkungen Boltes und Polívkas zu Nr. 24 verzeichnet. Nicht erwähnt ist das Motiv vom Prinzen Siebenmaul und dem herbeigeführten Schwund seiner Mäuler bis auf eins und das vom Reiskochen und Reisessen.

Als einen Mangel dieser Untersuchung empfinde ich, daß ich weder das Alter der Versionen festzustellen vermochte, noch die Wege der Wanderung, falls eine solche stattgefunden hat. Manche Fassungen können autochthon sein; von einer aber wissen wir, daß sie nur eine leicht abgeänderte Übersetzung ist, von der Fabel 'Die Axt und der Wassergott', die bei Äsop unter der Überschrift 'Hermes und der Holzhauer' steht. Oft jedoch werden Formeln, Motive und Geschichten nicht entlehnt, sondern aus gleichen Verhältnissen oder gleicher menschlicher Geistesart geboren. Dafür ein Beispiel!

Die ersten Sprüche des indischen Dichters Bhartrihari gelangten übersetzt 1651 nach Europa. Eins der berühmtesten der Spruchgedichte dieses im 6. oder 7. Jahrhundert n. Chr. lebenden Mannes lautet in Sanskrit:

kṣaṇaṃ bālo bhūtvā kṣaṇamapi yuvā kāmarasikaḥ
kṣaṇaṃ vittairhīnaḥ kṣaṇamapi ca saṃpūrṇavibhavaḥ |
jarājīrṇairaṅgairmaṭa iva valīmaṇḍitatanu-
rnaraḥ saṃsārānte viśati yamadhānīyavanikām ||

in prosaischer Verdeutschung: „Nachdem er einen Augenblick Knabe gewesen ist, dann einen Augenblick verliebter Jüngling, einen Augenblick von Besitztümern entblößt, dann einen Augenblick schwer reich, tritt der Mann am Ende seines Lebens mit altersmorschen Gliedern wie ein Schauspieler, dessen Körper mit Runzeln (als Zierde für die Bühne) geschmückt ist, hinein in den Vorhang des Hauses des Todesgottes Yama."

Bei diesem Spruch denkt man natürlich an die berühmten letzten Worte des Augustus: „Plaudite amici, comoedia finita est" und des Rabelais: „Baissez le rideau, la farce est jouée", aber vielleicht gehören hierher auch die als Madrigal vertonten Verse des 1618 hingerichteten Sir Walter Raleigh:

"What is our life? The play of passion.
Our mirth? The music of division:
Our mothers' wombs the tiring houses be,
Where we are dressed for life's short comedy.
The earth the stage; Heaven the spectator is,
Who sits and views whosoe'er doth act amiss.

The graves which hide us from the scorching sun
Are like drawn curtains when the play is done.
Thus playing post we to our latest rest,
And then we die in earnest, not in jest."

Doch auch aus ungleichen Vorbedingungen kann wenigstens äußerlich Gleiches erwachsen. Bei Büchmann-Langen, Geflügelte Worte S. 166, lesen wir: „Ein verhältnismäßig noch junges Zitat: La propriété c'est le vol, Eigentum ist Diebstahl, ist die Beantwortung der Frage, die sich Proudhon in dem Titel seines 1840 erschienenen Werkes: Qu'est-ce que c'est que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit de propriété et du gouvernement stellte. Doch hat Brissot bereits in seiner Schrift: ‚Recherches philosophiques sur le droit de propriété et sur le vol considéré dans sa nature' gesagt: ‚La propriété exclusive est un vol dans la nature.'

Das ist in bezug auf den bloßen Wortlaut nicht richtig. In der Sammlung: 'Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī... hg. von Hermann Jacobi' (Leipzig 1886) heißt es S. 27: „annâṇaṃ sarîra moho, mukkhattaṇaṃ rûva ·jovvaṇâ'bhimâṇo, ummâo bhog'-âsevaṇaṃ, gaho ceva pariggaho"; zu deutsch: „Unwissenheit ist die Verblendung durch den Körper, Torheit der Stolz auf Schönheit und Jugend, Tollheit die Hingabe an die Genüsse, Diebstahl nur ist das Eigentum." Diese von Jacobi veröffentlichten Geschichten gehören aber bereits in die Zeit von etwa 500—800 nach Christi Geburt.

Berlin-Tempelhof.

Eine Rosenkranz- und Geißler-Bruderschaft in Nordtirol.

Von Konrad Fischnaler.

(Mit 2 Abbildungen.)

Mit dem kirchlichen Flagellantentum des Mittelalters, das sich als italienische Einfuhrware im Gebiete des ehemaligen Reichsfürstentums Trient noch vor dem Jahre 1340 entwickelt und allgemach über „Südtirol" verbreitet hatte, steht unsere Rosenkranz- und Geißler-Bruderschaft nördlich des Brenners nicht in ursächlichem Zusammenhang. Ihre Entstehung knüpft sich an den Namen des Papstes Pius V., des vornehmsten Widersachers der Türken, der bekanntlich zur Erinnerung an die glorreiche Seeschlacht bei Lepanto, Anno 1570, der Christenheit die Feier des Rosenkranz-Festes eindringlichst anempfohlen. Als deren Hauptförderer erscheinen von selbst die Brüder des hl. Dominikus, ihres spanischen Stifters, der das Gebet dem Brahmanischen Kultus entnommen haben soll, es aber, zu Ehren der seligsten Jungfrau umgemodelt, seinen Söhnen als tägliches Liebesopfer auferlegt hatte.

Der „Marianische Psalter", wie er in Nordtirol sich eingebürgert hat und noch heute vielfach vom Landvolk allabendlich abgebetet wird, ist

eine ziemlich eintönige Gebetsübung, deren Kern aus dem Glaubens-Bekenntnis und aus fünf „Gesätzlein", jedes zu 10 „Ave Maria" mit eingeschaltetem „Vater unser" besteht, an das sich das Rezitativ eines der „mystischen Geheimnussen" schließt, die dreiteilig die Leiden, Freuden und Verherrlichung Mariens enthalten. Für Fernstehende zwei Proben solcher Einschaltungen: „den du vom hl. Geist empfangen hast", „den du zu Elisabeth getragen hast" ... Dichter und Maler haben diese bäuerlichen Abendandachten in Wort und Bild festgehalten.

Es ist erstaunlich, mit welcher Schnelligkeit sich der „Rosenkranz" nach der kirchlich-päpstlichen Einführung des erwähnten Festes in der ganzen katholischen Welt verbreitet hat. So entstand beispielsweise schon fünf Jahre nach der Verkündigung, also 1575, in einem kleinen Dorfe des oberen Inntales, dem heutigen Markte zu Landeck, am Fuße des Arlberg, die erste „Bruderschaft des hl. Rosenkranzes" in Nordtirol. Wie auf dem Dorfe geschah es in der Stadt.

Da sich der päpstliche Begründer die Bekämpfung der Un- und Irrgläubigkeit im allgemeinen als Ziel gesteckt hatte, fanden diese Bruderschaften gerade in solchen Gegenden Tirols Förderer, in denen seit den Tagen der Reformation der „ketzerische Geist" trotz aller jesuitischen Bestrebungen, geistlicher Androhungen und selbst weltlicher Strafmaßnahmen nicht ganz erlöschen wollte und zum Schrecken der Christgläubigen von Zeit zu Zeit wieder aufflammte. Besonders war dies im untersten Inntale der Fall, soweit sich die Salzburger Diözese erstreckte. Die „Salzburger-Emigration", später die „Manharter Sekte" und zuletzt die „Zillertaler Auswanderer" sind hierfür weltbekannte Zeugnisse.

Man darf mit Grund annehmen, daß Wahrnehmungen dieser Art um den Ausgang des ersten Jahrzehnts des 17. Jahrhunderts den Dekan Friedl Gerius von St. Johann im Leukentale bewogen haben, das Rosenkranzfest durch die Begründung von Bruderschaften in seinem ganzen Amtsbezirke zu fördern. Als Sohn des hl. Dominikus selbst, dem in diesen tirolisch-bayerischen Grenzgebieten manche Pfarrei als Seelsorge anvertraut war, mochte er sich hierzu besonders berufen und befugt fühlen. Seine erste Gründung gelang ihm in dem nahen Bergstädtlein Kitzbühel. Hier erblühte sie 1620/21 in dem Hause des damaligen Bürgermeisters Georg Mayr, der nebst dem Stadtschreiber (?) Benedikt Thanner als Hauptförderer bezeichnet erscheint. Rat und Bürgerschaft der Stadt schlossen die Reihe. Auf Bitte des Dekans gaben die Dominikaner zu Augsburg die Bewilligung zur Stiftung, und Bischof Nicolaus von Chiemsee genehmigte sie. Die ersten Vorsteher oder Präfekten waren Georg Mayr und nach seinem Tode der „Landrichter Thanner". Ihr kirchliches Heim fand die Bruderschaft in der Pfarrkirche zum hl. Andreas in Kitzbühel, ihr Heiligtum war der Choraltar in der nahen U.-L.-Frauen-Kirche. Der Bruderschafts-Altar daselbst zeigte „Unsere liebe Frau mit dem Jesus-Kindlein" unter dem Gottvater in der Glorie und als Nebenfiguren den hl. Franziskus und hl. Karolus Borromäus. Ein Mitglied „Herr Antonj Hagg" habe denselben hierherbringen lassen und verehrt. Das geschah noch vor Beginn des Jahres 1649.

Die Rosenkranz-Bruderschaft muß in kurzer Zeit zu Kitzbühel und Umgebung große Verbreitung gefunden und durch Gaben und Stiftungen Einfluß gewonnen haben. So widmete ihr 1. Juli 1628 der Gewerke Abraham Welser zu Wagrein 100 fl., 8. Februar 1631 die Katharina Vilzerin 150 fl., 12. Februar 1641 Christian Greiderer zu Schweindorf 150 fl. und um 1649 Maximilian Graf zu Liechtenstein gar 500 fl. Um diese Zeit verfügten sie schon über zahlreiche Kleinodien, Ehrengeschenke für die Madonna; goldene Ketten, Armbänder, Rosenkränze aus Korallen mit Anhängseln aus Kreuzchen, Leidens-Werkzeugen in Miniatur, medaillonartigen silbernen und vergoldeten „Agnus Dei", aber auch „bäurische Ringe" mit Granaten und allerlei Votivgaben; das schönste Stück war die mit Perlen verzierte Krone der Madonna, eine Spende der Gräfin Barbara von Lamberg.

Die Bruderschaft trug bei ihrer Gründung ausschließlich kirchlichen Charakter und verwaltete das stetig anwachsende Vermögen selbst, bekam jedoch im Rate der Stadt eben deswegen manchen Widersacher und hatte, wie Gerius in einer Zuschrift an die o. ö. Regierung zu Innsbruck vom Jahre 1629 sich ausdrückt, „viele, denen dieses hochlöbliche und zweifelsohne Gott und Unserer lieben Frauen annembliche werkh mehr verdrießlich als annemblich gewesen". Das weltliche Gedeihen der Bruderschaft scheint unter der Bürgerschaft den Wunsch ausgelöst zu haben, den schwellenden Geldbeutel ohne Einfluß von außen ganz dem Wohl der Stadt dauernd zu sichern und daher das profane Besitztum, liegendes wie fahrendes Gut, „ihre Schriften", urkundlichen Dokumente, heißt es in der Regierungs-Eingabe, in ihre Gewalt zu bekommen. Dieses Ziel ward in der Tat erreicht, denn wir finden, mindestens seit dem Jahre 1647, die „Rosenkranz-Bruderschaft der Stadt Kitzbühel" „impatroniert". Für die lebenden Gründer mag diese Machteinbuße schmerzhaft gewesen sein, den ferneren Aufschwung hat sie jedoch nicht gehemmt, und uns ermöglicht diese Neuordnung, die nicht uninteressante Geschichte ihrer Weiterentwicklung bis zur Auflösung im Zeitalter Kaiser Josefs II. zu verfolgen. Damit schildern wir einen und den andern eigenartigen Zug aus dem Leben der Vorfahren zu Ausgang der sogenannten Gegenreformation in Tirol und Nachbargebieten, der als Kulturbild nicht unwillkommen sein dürfte[1]).

Die geistliche Veranlagung der Bruderschaft ward durch die städtische Einverleibung nicht berührt. Als Statut blieb jenes der allgemeinen Erzbruderschaft des hl. Rosenkranzes aufrecht, welches unter dem ehrw. „P. Baptista mag. theol. und Provinzial Deutsch-Ordens" (Datum unbekannt) erlassen worden. Nach ihm bestand 1647 ein „Marianischer Rat" mit zwei Präfekten, zwei Assistenten und 16 „Consiliarien", mittels Stimmzettel aus der Mitgliederschar erkoren. Von den letztern bekleidete einer das Amt des Sekretärs, ein anderer diente als „Bruderschreiber", ein dritter als „Bruderknecht". Die ganze äußere Aufmachung zeigt den Jesuiten-Stil.

---

[1]) Als Quellen für die gesamte Darstellung dienten mir die Stadtarchive von Kitzbühel, Rattenberg und Imst.

Die Aufnahme eines Mitgliedes erfolgt feierlich vor dem Bruderschaftsaltar. Der Name kommt ins „Stundenbuch“, das aus Salzburg verschrieben ward, der Neophyt erhält als Aufnahme-Diplom einen Kupferstich mit Darstellung der Madonna mit dem Kind, von dem noch Exemplare aus späterer Zeit, 1758 gedruckt zu Augsburg, 1769 zu München, gestochen von Fr. X. Jungwirth, erhalten sind.

Als Hauptreiz für den Beitritt der Brüder und Schwestern erscheinen die zahlreichen Ablässe, die seit 1723 von Papst und Kirchenfürsten öfters für namhafte Summen zugunsten der Vereinigung erwirkt wurden und den Zweck verfolgen sollten, die Leiden der im Fegfeuer schmachtenden Verstorbenen zu mildern oder sie von ihrer Pein zu erlösen. Ein anderer Ansporn bestand in den pietätvollen Vorkehrungen, welche die Bruderschaft den dahingeschiedenen Mitgliedern angedeihen ließ. Jede Leiche ward in eine Bruderschafts-Kutte gehüllt und aufgebahrt; stündlich wechselnd beteten Überlebende den „Seelen-Rosenkranz“. Die Bestattungskosten trug die Bruderschaftskasse. Der Sarg ward mit dem Röb- oder Bahrtuch aus schwarzem Samt bedeckt, das mit aufgenähten weißen Atlaskreuzen geschmückt und weiß und schwarz befranst war. Auf dem Deckel thronte die mit einer Schraube befestigte Statuette U. L. Frau, die beiden Längsseiten aber zierten je zwei Bildchen auf Kupferblech, die Erlösung der armen Seelen ankündend. Mit Windlichtern und daran gehefteten Namensschildchen Jesu und Mariens schritten die Mitglieder des marianischen Rates neben dem Sarge, und dazu läutete das Bruderschaftsglöcklein dem Heimgegangenen den letzten Gruß zur Ruhestätte. Seelenmessen und ein Totentrunk ehrten am 7. und 30. Tag sein Angedenken.

Die Mitwirkung bei Verherrlichung alter kirchlicher Feste und auch Neueinführungen, wie die monatlich einmal stattfindenden „Umgänge“, darunter der prunkvollste am Rosenkranz-Sonntage, zogen Mann und Weib, jung und alt in den Bannkreis der Bruderschaft. Bei den Prozessionen erschienen die Bruderschaftsmitglieder in eigenen Überkleidern. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren es durchwegs himmelblaue Röcke (Kutten) mit weiten Ärmeln, die der beiden Präfekten aus Seide mit breiten Schnüren zu umgürten, die der Ratsmitglieder aus Wolle mit weiß und roten oder gelben Bändern. Als Würdezeichen trugen die beiden Vorsteher blaue Stäbe mit einer goldenen Sonne besteckt, deren Herz in Kupfer getrieben den Namen Jesu und Maria aufwies; die Stäbe der Räte aber waren mit der auf Kupferblech gemalten Darstellung der Rosenkranzgeheimnisse verziert. Die Bruderschaft zu Kitzbühel hielt stets enge Verbindung mit den weltlichen Kirchpröpsten der Stadt, die sie bei den Kirchenbauten oder der inneren Einrichtung unterstützte. Bei großen kirchlichen Feiern finden wir sie stets in vorderster Reihe.

Das reiche Zeremoniell der Karwoche mit der großen Prozession zur Grablegung Christi gibt Anlaß zur Entstehung einer förmlichen Geißler-Bruderschaft, eines sonderbaren Auswuchses des „finsteren Mittelalters“, der sich im nördlichen Tirol nur zu Kitzbühel und in geringerem Maße zu Imst im Oberinntale entfaltet hat.

In Süd- und Welsch-Tirol, wo das Flagellanten-Unwesen auf Gebrauch frühester Zeit verweisen konnte, hatte es vorzüglich in der Bischofsstadt Trient und zu Klausen im Eisaktal stärkere Wurzeln. Zu Trient ging man sogar so weit, daß öffentlich bekannte Vergehen der „Battuti" durch Geißelhiebe vor der Bruderschafts-Kirche durch die Mitglieder geahndet wurden[1]). Über Klausen berichtet der Geschichtsforscher Anselm Pernthaler genauer von der Karfreitags-Prozession im Jahre 1688 und dem Aufzug der Geißler-Bruderschaft daselbst. Der Spezialist auf dem Gebiete des älteren Schauprozessionswesens, Dr. A. Dörrer, hat in den Zeitschriften „Tiroler Heimat" 1929 und im „Bergland" 1931 bei Besprechung der mittelalterlichen Mysterienspiele dieser kirchlichen Schau-Umgänge eingehend gedacht. Die folgenden Mitteilungen erweitern nun das alte Kulturbild für bisher völlig unbekannte Gebiete Nordtirols.

Im Mittelpunkte der Bewegung, zu Kitzbühel, eröffnete Reiterei den Karfreitagsumzug; manchmal waren es Trompeter und Paukenschläger. Ungefähr um das Jahr 1705 treffen wir zum ersten Male auch Hauptleute im Harnisch und bunt bekleidete Kriegsknechte, die „römische Soldateska", nebst Judenscharen mit Knebelbärten und in gelben Röcken. Der Zug ging durch die Hauptstraße von der Andreaskirche aus auf Umwegen wieder dahin zurück. Neben den „andächtigen" Teilnehmern erregten die eingereihten „Büßer, Kreuzzieher und Geißler" das regste Interesse. Alle drei Gruppen staken in Kutten, die der „Pießer" waren schwarz, nur einmal zeigt sich auch eine „rote" im Zuge. Die Büßer, Männer wie Frauen, gingen mit ausgestreckten Armen; sie hatten einen Stab quer durch die Ärmel gesteckt, um auf dem Marsche stets die Wage halten zu können. Jeder Kreuzzieher schleppte auf der Schulter ein schweres Kreuz von roher Zimmermannsarbeit; im Jahre 1732 zählte man deren sechs, 1739 gar elf. Nachweislich seit 1707 figurieren in der Prozession auch Männer, welche einzelne Leidensstationen Christi auf seinem Gang nach Golgatha versinnbildlichen sollen, so die „Fachung", d. i. Gefangennahme, bestehend aus Christus in faltigem, blauem Kleide, umgeben von Juden mit Fratzengesichtern, einem Troß mit Malchus usw., dann die „Geißelung" mit den gesondert getragenen, schreckhaftesten Leidenswerkzeugen, die „Dornenkrönung" mit den Kriegsknechten und die Kreuzschleppung mit Hilfe des Simon von Kyrene. Im Jahre 1744 machte die Figur Christi am Kreuz, abwechselnd von acht handfesten Männern getragen, den Beschluß. Der Kassier-Präfekt der Bruderschaft belohnte diese Extrakraftleistung mit 6 Krz. für die Person. Auf die Kostümierung der Prozessionsteilnehmer ward die größte Sorgfalt verwendet. Die gewöhnlichen Perücken lieferte allerdings der einheimische Sattler aus Flachs, aber bessere Sorten verschrieb man sich aus Salzburg oder Bozen. Den Hauptreiz bildeten begreiflicherweise die „Vertreter Christi". Sie empfanden ihre Rolle „unwürdigst" als die allerhöchste Auszeichnung. Der Bruderschafts-Kassier nützte den

---

1) Chr. Schneller, Statuten einer Geißler-Bruderschaft in Trient. Zschr. d. Mus. Ferd. 3, Heft 25.

Ehrgeiz aus und ließ 1707 von dreien dieser Stellvertreter Christi sich je 1 fl. 24 Krz., 1720 von jedem 51 Krz. und 1744 27 Krz. in die Bruderschaftsbüchse werfen. Obwohl der Bischof von Chiemsee, als oberster Kirchherr, schon 1735 diese „Vertretung" ernstlich verbot, erwachte sie bald wieder zu neuem Leben und ist 1756 das letztemal bezeugt.

Die Geißler, welche in den Bruderschafts-Rechnungen meist als „Pönitenten" bezeichnet werden, gleichviel ob sie eingebildete oder wirkliche Schuld in Demut zu büßen vermeinten, pilgerten in zwilchenen, blutgetränkten Kutten, den Kopf mit einer Kapuze verhüllt. Die Karfreitagsgeißelung war kein erbauliches Schauspiel, sondern blutiger Ernst, vollzogen in der Bruderschaftsstube, meist aber in einem Raum des Schulhauses. Die Bruderschaft stellte die Geißeln, welche an Holzhandhaben aus Schnüren geflochten und mit eisernen oder messingenen „Sperln" bewehrt waren. Im Jahre 1674 kaufte die Vorstehung 14 dieser stacheligen Marterwerkzeuge, 1710 auf einmal 700 „kleine Sperl", in der Regel aber, so 1721—1742, alljährlich 4—8 Dutzend, die der Bruderknecht nach Bedarf in die alten Geißeln einzuflicken bekam. Erwähnung verdient, daß 1751 für einen absonderlichen Sünder eine Geißel mit „silbernen Sperln" zur Verwendung kam. Die Vorstehung sorgte auch für Bedienung nach erfolgter Kastigation; gewöhnlich war es der Bruderknecht, der den Geißlern „aufwartete" und sie „einspritzte". Schon im Inventar des beweglichen Bruderschaftsbesitzes vom Jahre 1649 sind neben den „Blutfahnen", welche den Geißler-Gruppen vorangetragen wurden, auch „zwo mössingene Spritzen" aufgeführt. Über deren Gebrauch werden wir aus den Kitzbüheler Nachrichten nicht klar; dagegen gibt ein „Contopichl" über die Kosten der Karfreitagsprozession in Imst, wo in den Jahren 1689 und 1690 ähnliche Verhältnisse herrschten, darüber eine Andeutung. Hier erhält der „Veltscherer Valentin Hueber" für seine Mühewaltung um die Geißler am Karfreitag und -samstag die Kosten für drei „Viertel Wein" ersetzt und zur Bezahlung für den „von den Geißlern selbst bezogenen wein und essich, einschließlich dessen, was der wascherin gereicht worden, 2 fl. 45 Krz. Darnach wäre die „Einspritzung" mit Wein oder Essig durch den Feldscherer als eine früherwähnte prophylaktische Maßnahme zu deuten. Die Säuberung des Pönitentenzzimmers in Kitzbühel bildet eine regelmäßige Ausgabe, welche der Frau des Bruderschaftsknechtes überlassen blieb. Die Bemakelung war meist so ausgiebig, daß eine bloße „Spülung" des Bodens nicht ausreichte und auch die Wände neu „geweißelt" werden mußten. Es ist bemerkenswert, daß sich die Selbstzerfleischung in Gemeinschaft nur am Karfreitag vollzog, aber von einzelnen während der ganzen Fastenzeit geübt wurde, da die Gebühren für Geißel und Bedienung fortlaufend eingehoben werden. Erst das Zeitalter der Aufklärung hat dem Unfug ein Ziel gesetzt. Die letzte Geißelung fand 1769 statt.

Einen schneidenden Gegensatz zu dieser düsteren Atmosphäre des Karfreitags bildet der Umzug am „Rosari-Fest". Er war neben der Fronleichnamsprozession, deren Veranstaltung Sache der Kirchenvorstehung blieb, die größte öffentliche kirchliche Kundgebung der Rosenkranz-Bruderschaft und fiel stets auf den 2. Sonntag im Oktober, den „Rosenkranz-

Sonntag". Die Verherrlichung der Himmelsjungfrau fand dabei den kraftvollsten Ausdruck.

Leider kann man nicht mehr feststellen, welches der beiden verehrten Madonnenbilder in der U.-L.-Frauen-Kirche das Vertrauen der Gläubigen in höherem Grade genoß, das auf dem früher erwähnten Bruderschaftsaltare oder die „Madonna im Sessel". Letztere, im Kern ein Holzbild, befand sich in einem dreiseitig gebauten Glaskasten im Chor und war das eigentliche Umtragsbild an den Marienfesten und zu Monatsende. Von ihr wissen wir, daß sie seit Ende des 17. Jahrhunderts ein blaues Kleid trug aus Atlas mit Samtstickerei und einen kostbaren Schleier auf dem Haupt. Ein silberner Gürtel umschloß die Lenden, die Füße steckten in weißen Lederschuhen. (Abb. 1). Innerhalb 14 Jahren (1710—1724) ward der geschnitzte Madonnenkopf zweimal ausgewechselt und neu bemalt. Der geschickte Goldschmied Johann Dominik Lang in Rattenberg lieferte die goldene, mit echten Perlen verzierte Krone für rund 155 fl. bar, ohne das Geschmeide und Edelmetall, und die heimische Blumenmacherin Eva Siessl flocht der Madonna einen dreifachen Bogenkranz ums Haupt, aus $14^1/_2$ Dutzend Gansflügelfedern kunstvoll geschlitzt; leider ward das interessante Werk schon nach zwei Jahren von den Kirchenmäusen völlig zerzaust. Die Opferwilligkeit der weiblichen Bruderschafts-Mitglieder gegenüber der verehrten Madonna erlahmte nie; Gürtel, Ketten und Ringe waren regelmäßige Ehrungen. Die letzte große Brustzier lieferte 1759 der heimische Goldschmied Josef Michael Hormayr. Das Prunkkleid, welches sie 1736 empfing, kostete 238 fl. 36 Krz., inbegriffen das „Röckl des Kindels". Die „Paroggen" beider wurden stets zeitgemäß erneuert, 1773 sogar gepudert! Schon 1738 hatte die ehrsame Jungfrau Anna Susanna Viechterin auf ihrem Totenbette ein Legat ausgeworfen zu deren periodischen Erneuerung, von dem die Frau Maria Höckmairin zu Salzburg im folgenden Jahre den ersten Nutzgenuß bezog. Rührend mutet die Gabe einer Dienstmagd an, die 1741 dem Kindlein 10 Kreuzer in die „Fatschen" steckte.

Solch allgemeine Verehrung macht es verständlich, daß der „Rosari-Umgang" sich zum Glanzfeste der Bruderschaft entwickelte. Die zahlreichen „Ferkulen", die in gemessenen Abständen um den Mittelpunkt der Prozession, der von der Knappschaft, später den Bürgersöhnen getragenen, von einer Schar weißgekleideter Mädchen umschwebten Madonna sich aufreihten, bildeten wechselreiche Augenweide. Wochen vorher mühten sich Tischler, Maler, Bildhauer, Perückenmacher, Schneider, Blumenflechterinnen, um jedes Tragbild entsprechend aufzuputzen. Die bildliche Darstellung auf den Ferkulen diente dem Lob Mariens durch die sogenannten „Ehrentitel": „Unsere l. Frau in der Sonnen", „der Spiegel", „die verschlossene und offene Porten", „der Turm Davids" und die „Gilgen in den Dornen". Nach der öfters erwähnten Zahl der Träger, 40—90, waren stets 10—12 Ferkulen in der Prozessionsreihe; dazu rechne man die Einzelfiguren in Kostümen, welche mitmarschierten: Christus als Schäfer, die hl. Notburga mit der Sichel, die zahlreichen Kreuz-, Fahnen-, Windlichter- und „Tarzenträger", nicht zu übersehen die würdevollen Herren Präfekten

mit ihren „Geheimnuß-Stäben“, die Räte und anderen Mitglieder der Bruderschaft.

Selbstverständlich fehlte im Zuge die Musik nicht. Wenn die einheimischen Kräfte nicht ausreichten, verschrieb man sich Fremde von Reichenhall in Bayern und Mittersill in Salzburg. Gelegentlich, so 1739 und 1741, werden auch Mohren, Dragoner und Reiter als Trompeter und Pauker namhaft gemacht. Von den „gemeinen“ andächtigen Prozessionsgängern trugen die Männer künstliche Lorbeerkränze auf dem Haupt, und das Frauenvolk zog im Staat, die Gebetsschnüre in den gefalteten Händen, einher. Anstatt der erwähnten „Gesätze“ flocht man gesungene Reime ins Gebet. Vom Jahre 1732 bis an sein Ende 1742 versorgte der „Simeringer-Hansl“ (Hans Aufschneider) die Frauen mit diesen Zwischengliedern der drei Rosenkränze. Gelegentlich, wie 1708, waren auch Feuerschützen beim Umgang, und stets krachten Böller und Mörser vom nahen Kitzbüheler Schattberg.

Diese Prozessionen reiften auch Früchte, welche dem in neuester Zeit wieder in vermehrtem Maße gepflegten Volksschauspiel im unteren Inntal zugute kamen, und es ist sicher, daß allerlei Anfänge geistlicher und weltlicher dramaturgischer Darstellungen sich davon herschreiben. Dies gilt von Passions- und Osterspielen, welche jenseits des Brenners seit Beginn des 16. Jahrhunderts bei jung und alt sich größter Beliebtheit erfreuten, aber diesseits in geringerem Ausmaße verbreitet waren.

Die früheste Nachricht von solchen Volksschauspielen entstammt für Kitzbühel dem Jahre 1518. Der Kirchpropst Balthasar Troyer bezahlt den Arbeitern, „so an Unser Frauentag all nottorft zu dem spill gemacht und zugericht“ ihren verdienten Lohn; desgleichen 1519 die beiden Pröpste Wolfgang Hagsteiner und Gilg Ogsenbaider 10 Krz., weil sie „auf dem Freithof die pin (Bühne) zum spil“ aufgerichtet und wieder abgebrochen. Im Jahre 1534 widmet ein Nachfolger, Georg Götsch, den Zimmerleuten einen „Trunk, als sy die schrankhen (Zaun) gemacht“ für das Spiel zu „Ostern“. Diese und spätere Aufzeichnungen ergeben, daß die Spiele unter freiem Himmel, meist wohl auf dem Friedhof neben der St.-Andreas-Kirche stattgefunden.

Von den Titeln der Volksstücke sind nur bekannt: 1536 „Unsers Herrn abent essen“ (Christi Abendmahl), also der Anfang eines Passionals. Man hatte dazu eine eigene „Hütte“ errichtet. Am Sonntag nach Sonnenwende desselben Jahres folgte das Spiel „Von den zwei Richtern“, 1537 Sonntag nach Ostern jenes „Von den jungen gsöllen, wie sy der priester strafen tut“, 1538 zu Pfingsten ein Spiel „Von dem krankhen sterbenten menschen“[1]) und 1545 das durch ganz Tirol verbreitete Jesuitendrama „Vom bekehrten Junggesellen“. Leider sind alle Textbücher zu diesen Volksspielen verloren.

Während in der Nachbarstadt Rattenberg am Inn schon 1512 der Augustiner-Mönch Bruder Jakob Schot vor dem Rate die Aufführung

[1]) Vgl. J. Bolte, Drei Schauspiele vom sterbenden Menschen. Leipzig 1927.

eines Passionsspieles anregte, ist die Inszenierung eines solchen zu Kitzbühel erst 1628 sicher bezeugt. In diesem Jahre erscheint der Schulmeister Adam Pogwitz als Seele des Unternehmens, wofür ihm von den Kirchpröpsten Michael Ruedorfer und Franz Viechter eine Ehrung von 3 fl. zuteil wurde, wie ausdrücklich bemerkt „umbwegen der an dem hl. Charfreitag gehaltenen Comedj". Dieselbe Vorstellung erfolgt auch 1639. Sie war die letzte der unter der Ägide der weltlichen Kirchen-Vorstehung inszenierten Volksschauspiele kirchlichen Charakters, denn 1640 traten die neuen Stadtvikare aus dem Dominikaner-Orden, die PP. Urban Birk und Michael Kröss, in ihr Seelsorgsamt zu Kitzbühel und übernahmen die Obsorge für die aufstrebende Rosenkranz-Bruderschaft. Diese verfolgt nun die Pfade des alten Volksschauspiels mit besonderem Eifer.

Schon im Jahre 1708 verzeichnet der Kassier Matth. Unterrainer das Wiederaufleben der „Passions-Exhibition" unter Leitung des Berggerichtschreibers Johann Jakob Schalber, die einen Reingewinn von 5 fl. 16 Krz. für die Bruderschafts-Kasse erzielte. Von 1710 an lassen sich dann diese neuen Passionsdarstellungen oder „Komödien", wie sie hier getauft sind und wahrscheinlich an den letzten Karwochentagen stattfanden, für die Jahre 1711, 1718, 1721, 1722, 1726, 1728—1740, 1746, 1747, 1755 und 1764, also mit kleinen Zwischenräumen verfolgen. Für manche Jahre gab es sogar Wiederholungen, wobei die Anfangsaufführung am Palmsonntag nach dem Miserere, die nächste am folgenden „Erchtag" (Dienstag), die dritte am Donnerstag in der Karwoche angesetzt erscheint; dagegen sind Darstellungen anderer „geistlicher Spiele" selten. Jesuiten-Dramen drängen sich ein, so 1708 und 1711 Komödien des Matthias Bertius neben einem volkstümlichen „Auferstehungsspiel" und 1741 die „Idda"-Komödie.

Am beliebtesten ist das „Spiel vom hl. Rosenkranz". Die Handschrift desselben stand in der Hut des ersten Präfekten; es wurde zur Pfingstzeit „executiert", wie 1749 bemerkt ist, „mit aller erforderlichen praecaution sowohl wegen der Abwendung des Feuers" als der Ränke und Kniffe der übermütigen Teufel, welche sich mit den armen Seelen im Fegfeuer allerlei „Unanständigkeiten" erlaubten. An der Inszenierung des Rosenkranz-Spiels nahmen die Pfarrherren, von denen namentlich ein P. Vincenz und P. Raimund Schnapper, beide Dominikanerordens, erwähnt sind, lebhaften Anteil. 1746 ehrten die Bruderschafts-Präfekten „gewisse Patres" nicht nur für den Text der Komödie, die sie mit 8 fl. 20 Krz. bewerteten, sondern auch für die „Music-Composition" dazu mit 12 fl. 30 Krz. Die Spieler sind nirgends verzeichnet; es waren Knappen der nahen Bergwerke, Handelsleute, Handwerker, doch stets ansehnliche Personen. Die musikalische Exekutive lag zur Zeit der Blüte in den Händen des Organisten an der Pfarrkirche oder des Schulmeisters. Von ihnen tat sich Martin Eberl, der auch als Komponist tätig war, rühmlich hervor. Er starb 1723. Da Gesangs- und Spielproben oft abends stattfanden, erhielt schon 1718 der Bruderknecht die strenge Weisung, „auf das liecht vleissig obacht zu haben" und auch nicht zuzulassen, daß sich die Unruhe „bis in die halbe Nacht" ausdehne.



Abb. 1. Die Rosenkranz-Madonna von Kitzbühel.
Photogr. Aufnahme 1931.



Abb. 2. Das „Komödie“-Haus in Kitzbühel.
Nach einer Photogr. gez. von Alois Burger-Gsieß.


Elbing

Wie die Proben zogen sich öfters auch die an Nachmittagen stattfindenden Schauspiele in die Länge und währten bis zum Eintritt der Dunkelheit, gegen welche die rauchenden Pechpfannen vergeblich ankämpften. Nicht selten verleidete Darstellern und Zuschauern auch die Ungunst des Wetters das Vergnügen. Schlimme Erfahrungen und Mißstände dieser Art reiften den Gedanken, in Kitzbühel auf dem alten Spielplatze ein Komödienhaus zu erbauen.

Ein eifriges Mitglied der Rosenkranz-Rruderschaft, Sebastian Thaler, legt 1707 durch eine Gabe von 1 fl. den Grundstein zum Baufond, die Brüderschar vermehrt ihn mit dem Erlös von acht goldenen Ringen und sorgt nach Kräften durch Beischaffung von Baumaterial, Robottfuhren und Arbeit um Gotteslohn für die Verwirklichung. Als Bauplatz ersah man den alten blockhausartigen Heustadel auf dem befriedeten, zur Andreaskirche gehörigen Wiesengrunde, wohl dem ältesten Friedhofe, der lange als „Spieltennen" in Benützung gestanden. An ihn rückte man einen geräumigen Zubau, später als „Zimmerhütte" bezeichnet, welche zu Spielzeiten als bedeckter Zuschauerraum, soweit eben das Schindelwerk reichte, willkommen war, für gewöhnlich aber der sicheren Unterbringung der erwähnten „Ferkulen" und anderer Bruderschaftsmobilien dienen und überdies bei ihrem Aufputz für die Festprozessionen den beschäftigten Handwerkern und Künstlern Schutz und Schirm bieten konnte (Abb. 2).

Als Bauleiter erscheinen die beiden Präfekten Christof Margreiter, Kaiserl. Bergverweser, und Johann Caspar Scheffauer, Bürgermeister zu Kitzbühel. Ihre Barauslagen beliefen sich 1707 auf 410 fl. 12 Krz., meist für Löhnungen. Im folgenden Jahre ward das Schindeldach aufgesetzt und damit der Zubau vollendet. Für diesen, die mehrfach verwendbare Zimmerhütte, widmete auch der Kirchpropst Johann Seidl aus dem Kirchengeld 200 fl. 1716 ward das Komödienhaus auf der Seite gegen die Meßnerei zu mit einer Mauer unterfangen, da die Holzbalken des alten Stadelwerks der Fäulnis nicht genügend Widerstand zu leisten vermochten. Seitdem bildete die Einhaltung der Bedachung mit Rinnen und Traufen, die Verputzung und Säuberung dieses Musentempels eine ständige Rubrik in den Kassabüchern der Bruderschaft; nur einmal, 1723, ist erwähnt, daß man von Seite der Pfarrkirche Halbpart geleistet für „acht Kästen Schindeln" zur Umdeckung. Von der Innenausstattung wissen wir leider gar nichts, als daß im Jahre 1758 auf Veranlassung des Bürgermeisters Johann Anton Lehrberger das ganze Theater durch den damaligen Kassier-Präfekten, den angesehenen Maler Simon Benedikt Feistenberger, renoviert worden, und er „neue auf Zwilch gemachte Malereien" dafür hergestellt.

Das herzogliche Hoftheater in der tirolischen Landeshauptstadt Innsbruck, welches in den Jahren 1653 bis 1658 erbaut und eingerichtet wurde und vorzüglich die welsche Oper und das Singspiel pflegte, ist bekanntlich das älteste seiner Art in Deutschland[1]), das Komödienhaus in Kitzbühel sicherlich das älteste Volksschauspielhaus in Nordtirol. Es steht, wie aus der gelieferten Skizze seiner Entstehung und Einhaltung hervorgeht, nicht auf der gleichen Stufe mit den landesüblichen „Spieltennen", die von Fall zu Fall funktionierten oder, wenn neu erbaut, nach Schluß der Vorstellungen

[1]) K. Fischnaler, Innsbrucker Chronik (1930) 2, 66; 3, 65. [Schon 1605 erbaute Landgraf Moritz in Cassel das Ottoneum; vgl. Bolte, SB. der Berliner Akademie 1931, 14.]

wieder vom Erdboden verschwanden. Das Kitzbüheler Volkstheater ist noch heute erhalten; freilich ist von ihm nur noch ein kleiner Rest da, ohne die schon längst abgebrochene Zimmerhütte, aber der Name „Komedi-Haus" haftet noch an dem Gemäuer und wettergebräuntem Balkenwerk[1]).

Die Erbauung eines Theaters durch eine Geißler-Bruderschaft ist ein bemerkenswertes Vorkommnis in der Geschichte des Volksschauspieles und der Volkskultur. Sie bezeichnet auch die höchste Blüte der alten Rosenkranz-Bruderschaft zu Kitzbühel. Von deren fernerem Schicksal mag noch berichtet werden, daß im Jahre 1740 der Präfekt Johann Kapp, kais. Bergwerksverweser, einen eigenen „Schenk- oder Kirchen-Kasten" aufstellen ließ, um die Votivgaben für die wundertätige Madonna im Sessel den Gläubigen zur Schau zu bringen. Der berühmte Landschaftsmaler Simon Benedikt Feistenberger lieferte dazu einen schönen Riß.

Um 1770 beginnt der Verfall der Bruderschaft. Dem Bürgermeister Josef Leth war die Aufforderung zugekommen, von der Vorstehung die letzte Bruderschaftsrechnung abzuverlangen und sie „neuerlich" dem o. ö. Gubernium in Innsbruck einzusenden. Das ganze Besitztum, liegendes wie fahrendes Gut, war genauestens zu beschreiben und mit Dokumenten zu belegen. Die Aufhebung der beschaulichen Orden sowie der „Gebetsbrüderschaften ohne Wohltätigkeits-Unterlage" hatte in Österreich unter Kaiser Josef II. den Anfang genommen. Die „Rosari-Bruderschaft" zu Kitzbühel war ein fetter Bissen. 7 fl. 14 Krz. zahlte der Stadtkämmerer bloß für die Abschrift der Titel eingeforderter Inventurstücke. Bis zur Auflösung vergingen aber noch etliche Jahre. Am Schluß der Präfektenreihe stehen die Namen Josef Leth, Handelsmann, und Josef Martin Wiesbauer, Pfennwert-Verwalter des Bergwerks. In der letzten Kassarechnung von 1773 verzeichnen sie eine Gesamteinnahme von 5794 fl. $19^1/_2$ Krz.

Die endgültige Aufhebung der Bruderschaft vollzog sich gegen Ende des Jahres 1775. Um diese Zeit erscheinen zwei vom o. ö. Gubernium zu Innsbruck eingesetzte „Administratores", denen ein Vertreter der Stadtgemeinde angeschlossen ward. Am 28. April 1786 waren erstere die Bürger Peter Huter und Michael Krinner, letzterer der Lebzelter Michael Ruedorfer. Liegendes Gut und Gülten wurden allmählich im Versteigerungswege abgestoßen und in Bargeld umgewandelt, ebenso der Schatz an Ornaten und Paramenten, eingeschlossen den Inhalt des „Schatzkastens" mit den Votivgaben an Gold, Silber und kostbarem Gestein. Mancherlei Mobiliar kam in den Besitz der Ortskirchen. So retteten sich noch etliche der geschnitzten Ferkulumsfiguren in unsere Zeit: eine Figur Christi am Ölberg, die Gruppe der Verspottung mit beachtenswerter Holzplastik des Heilands, 17. Jahrhundert, ein paar rohe Kriegsknechte und eine kniende Frauengestalt. Sie befanden sich im Herbst 1913 in der Gruft bei der U.-L.-Frauen-Kirche. Das Komödienhaus kam als Besitz an den Pfarrkirchen-Fonds und erlebte

---

[1]) Die Aufnahme des „Komedihauses" und der „Madonna im Sessel" besorgte Herr Stadtapotheker Al. Vogl in Kitzbühel unentgeltlich, ebenso die Umzeichnung des ersteren Herr R.-Rat Alois Burger-Gsiess in Innsbruck; beiden Herren sage ich für ihre Bemühungen herzlich Dank.

noch in den Jahren 1821—1823 etliche Aufführungen, 1821 waren es 23, anno 1823 mindestens 2. Einheimische Schauspielliebhaber und wandernde Komödianten, auch „Studenten", benutzten die wohl lange leerstehenden Räume zu Fortsetzung alter Tradition, wofür sie dem Pfarrkirchpropst einen geringen Obolus entrichteten.

Am 11. Oktober 1793 ist das Gesamtvermögen der Rosenkranz-Bruderschaft aufgeteilt worden. Davon erhielt die St.-Andreas-Pfarrkirche in Barem 772 fl. 42 Krz. 2 Pfg., die städtische Armenkasse 2175 fl. 2 Krz. 2 Pfg. und der Universal-Schulfond 3425 fl. 2 Krz. 2 Pfg. Sic transit gloria!

Innsbruck.

Zur Volkskunde Argentiniens.

VII.

Die drei klagenden Vögel.

Von Robert Lehmann-Nitsche.

Als siebente und letzte meiner Studien zur argentinischen Volkskunde, über welche ich früher zusammenfassend berichtet habe[1]), erschien eine ausführliche Untersuchung über drei Vögel, deren Charakteristikum hauptsächlich in einem auffallenden Schrei oder Rufe besteht[2]). Obwohl jeder Vogel seinen bestimmten Mythus (und zwar indianischen Ursprungs, s. u.) aufweist, mußten alle drei in der gleichen Monographie behandelt werden, da diese Mythen in der argentinischen Volksüberlieferung, in welcher sie fortleben, vielfach durcheinander geraten sind.

1. Caráu heißt ein wissenschaftlich Aramus scolopaceus carau (Vieillot) benannter, ziemlich großer Sumpfvogel. Der Name stammt aus dem Tupí-Guaraní und soll einfach „schwarzer Vogel" bedeuten; die ursprüngliche Form Guirá-una finde sich bei alten Reiseschriftstellern, sei aber heute verschwunden und zu Caráu verkürzt. Gelegentliche spanische Namen „Viuda" (in Buenos Aires und Tucumán) und speziell „Viuda loca" (in Buenos Aires), oder „Bruja" (Tucumán und La Rioja) und „Bobo" (Buenos Aires) sind entweder Verwechslungen mit anderen Vögeln oder beziehen sich auf nicht mehr vorhandene Mythen.

1) In der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde erschienen unter dem gleichen Gesamttitel die folgenden Zusammenfassungen: I. Volksrätsel aus dem La Plata-Gebiete 24, 240—255. II. Tierchirurgisches 33, 1—6. III. Der Schomberghut 33, 6—25. IV. Der Gauchostiefel 33, 25—26. V. Die Sage von Santos Vega 33, 26—31. VI. Der Zweigschuppen 33, 31—33.

2) Lehmann-Nitsche, Folklore argentino VII: Las tres aves gritonas. Los mitos del caráu, del crispín y del urutaú o cacuy y su origen indígena americano. Revista de la Universidad de Buenos Aires, 2a serie, sección VI, tomo III, p. 219—362. Buenos Aires 1928. Der auf den Ziegenmelker bezügliche Teil ist später noch in folgender Arbeit vorgelegt worden: Lehmann-Nitsche, Mitología sudamericana XV. El caprimúlgido y los dos grandes astros. Revista del Museo de La Plata, tomo XXXII, p. 243—275, Buenos Aires 1930.

Von Mythen außerhalb Argentiniens erwähne ich hier nur die zum Vergleich wichtige Erzählung der Tupí-Indianer von Villa Bella am Amazonenstrome[1]), wonach sieben Brüder sich einstens in Vögel verwandelten und zum Himmel flogen, wo sie die Plejaden bilden, während die zurückgebliebene Schwester zum Caráu wurde; werden die Plejaden sichtbar, so rufe sie vor Freude, verschwinden sie, schlage sie mit den Flügeln und schreie; vor Trauer über den Verlust der Brüder wechsele der Vogel nie das Gefieder (man denke an das Märchen von den sieben Raben, wo die Rollen vertauscht sind, das aber vielleicht auch die Plejaden einmal mit einbezog und als die sieben Brüder auffaßte).

In Argentinien erzählt man nun vom Caráu folgendes: Ein junger Mann lebte bei seiner Mutter und tanzte sehr gerne. Als einmal die Alte krank wurde, schickte sie den Sohn nach Arznei, aber auf dem Wege dahin kam dieser an einem Hause vorbei, wo getanzt wurde. Nun vergaß er seinen Auftrag und nahm an dem Vergnügen teil; sogar als er von der Verschlimmerung und dem Tode der Mutter benachrichtigt wurde, kümmerte er sich nicht darum und antwortete bloß: Zum Weinen ist immer noch Zeit! Zu Hause schließlich kam die Reaktion: der Jüngling weint unaufhörlich, legt Trauer an, zieht sich vor dem Verkehr mit den Leuten in unbewohnbare Sumpfgegenden zurück und lebt hier als Einsiedler, bis er in den Caráu verwandelt wird. Dessen Ruf klingt noch heute wie ein Klagen; auch die übrigen Eigentümlichkeiten des Vogels werden ätiologisch gedeutet. Seine Bezeichnung als Viuda bzw. Viuda loca (Witwe bzw. verrückte W.) am Mündungsgebiet scheint den gleichen Mythus vorauszusetzen, nur daß die Personen des Dramas nicht Sohn und Mutter, sondern Frau und Gatte waren.

Der indianische Ursprung geht m. E. schon aus dem Namen und dem Verbreitungsgebiet des Mythus, welches dem des Tieres entspricht, hervor; auch paßt die Choreomanie des Helden vorzüglich zu den ekstatischen nächtlichen Tänzen der Urbevölkerung.

2. Crispín ist der in Argentinien volkstümliche Name der Tapera naevia chochi (Vieillot), einer Kuckucksart, und offenbar spanische Zurechtmachung eines indianischen Namens, wohl von Chic-Kín, Chid-Kín u. ä. aus der Kítshuasprache, unbekannter Bedeutung und vielleicht einfach schallnachahmend, denn der Ruf des Vogels besteht aus zwei aufeinanderfolgenden Tönen[2]). Diese hört man bald hier, bald da und zu bestimmten Zeiten unaufhörlich, weswegen auch der Vogel im südlichen Brasilien Semfin („Ohne Ende“) heißt; sehen läßt er sich wenig.

Die unablässige Wiederholung der beiden Noten bald hier bald da wurde nun so gedeutet, als ob das Tierchen jemanden suche und rufe, und die Erklärung ist folgende: ein Kind hat sich verlaufen und sucht die Mutter,

[1]) Das Original bei Barbosa Rodrigues, Poranduba amazonense. Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, tomo 14 (2), p. 261—262, 1886—1887 (1890).

[2]) Zu den musikalischen Transkriptionen desselben mag noch die letzte und sicherlich beste von Konrad Guenther (Das Antlitz Brasiliens S. 227, Leipzig 1927) hier zugefügt werden; es sind die beiden Töne g und ais.

bis es in einen Vogel verwandelt wird, der fortwährend Che-sy (Mutter!, wörtlich: meine M., in Guaraní) ruft. Meistens aber ist es eine verwandelte Frau, die ihren Gatten verloren hat, welcher zur Arbeit im Walde usw. gegangen war und nicht wiederkam und ihn nun überall sucht, dabei seinen Namen rufend: Crispín! Crispín! Manchmal wird erzählt, daß der Mann sie wegen ihres Verhaltens verlassen habe. Nach anderen Fassungen wird ein gewisser Crispín, der sich im Walde verloren, von der Schwester gesucht; selten ist die Deutung, daß jemand seinen Bruder ermordet habe und nun als Vogel dessen Namen fortwährend rufen müsse. Für den indianischen Ursprung dieser Fabel — so darf man wohl sagen — sprechen vor allem die einheimischen Namen des Vogels, welche bereits mitgeteilt wurden.

3. Urutáu in der Zone des Tupí-Guaraní, Cacuy in der des Kítshua, heißt der südamerikanische Ziegenmelker Nyctibius griseus griseus (Gm.). Der erste Name bedeutet Spaltmaul (yuru-tahy) und ist auf dem Vokal a zu betonen, während man in Argentinien durch den Einfluß der bekannten Dichtung Nenia des Carlos Guido y Spano vom Jahre 1868 allgemein den Ton auf das letzte u legt. Der Kítshuaname des Ziegenmelkers bezieht sich dagegen auf einen Mythus (s. u.).

Die Lebensweise des Vogels ist sonderbar genug: Tagsüber schläft er, dicht an einen Baumast gepreßt, dessen Rinde seinem Gefieder gleicht. Bei Einbruch der Nacht fliegt er auf Nahrung aus und schreit so laut und schauerlich (eigene Beobachtung des Verfassers), daß Angst bekommt, wer die Herkunft der Rufe nicht kennt. Es ist daher begreiflich, daß er im Aberglauben sowohl bei den Indianern wie bei der übrigen Bevölkerung Südamerikas eine Rolle spielt. Man versteht zwar nicht recht, warum die Federn des Vogels vielfach als Liebeszauber und die Bestandteile seines Nestes gegen Ohrenschmerzen usw. benutzt werden. Die Indianer von Britisch-Guayana glauben, er habe hinten auf dem Rücken ein zweites Paar Augen; wahrscheinlich weist das Gefieder der betreffenden Art eine Zeichnung auf, welche so gedeutet werden kann.

In der Tupí-Guaraní-Zone des südlichen Brasiliens und nordöstlichen Argentiniens bewahrt die heutige Volksüberlieferung in leider recht verstümmelter Form einen Mythus, der sich nach verschiedenen Fragmenten folgendermaßen wieder herstellen läßt: Der Sonnenstern in Gestalt eines schönen Jünglings von vornehmer Abkunft gewinnt ein Mädchen und verläßt es, zum Himmel steigend. Verzweifelt will es ihm folgen und klettert auf einen Baum, wo es, von Schmerz zerrissen, sich in den Ziegenmelker verwandelt. Als solcher folgt es tagsüber mit dem Blicke dem treulosen Geliebten und schreit ganz verzweifelt beim Nahen der Nacht, wenn er unter dem Horizont verschwindet (dem Schrei wird kein besonderes Wort untergelegt). Von dem ganzen Mythus ist in Brasilien nur der noch dazu verkehrte Rest übriggeblieben, daß der Ziegenmelker der Sonne den Weg vorzeichne (traza o camino do sol), hierbei nur den Hals drehend, während er nach dem Mythus gerade umgekehrt der Sonnenscheibe mit dem stierenden Blicke folgen soll. Auch das stimmt nicht mit der Wirklichkeit, wie Goeldi nachwies, denn das dicht an einen Baumstamm ge-

preßte Tier schläft den ganzen Tag und wendet dem Sonnengestirn den Rücken zu.

In der Kítshua-Zone des nordwestlichen Argentiniens hat sich als volkstümliche Erzählung ein Mythus erhalten, worin ein freßgieriges Mädchen die Hauptrolle spielt. Nicht nur, daß es dem Bruder das vorwiegend aus Algarrobamehl (zerstampfte Frucht des Baumes Prosopis) hergestellte Essen mißgönnt: es bringt ihn auch fortwährend mit dem Befehle: Stampfe Mehl! Stampfe Mehl! zur Verzweiflung. Um der Sache endlich ein Ende zu machen, ladet der Bruder eines Tages die Schwester ein, mit ihm zusammen auf einen hohen Baum zu steigen, auf welchem er einen Bienenstock entdeckt hatte. Gierig auf den Leckerbissen klettert sie voran und frönt ihrer Lust, aber indessen steigt der Bruder heimlich wieder hinunter, hierbei die Äste abschlagend, und macht sich auf und davon. Das Mädchen kann also nicht zur Erde zurück und muß verlassen auf dem Wipfel des Baumes sitzenbleiben; ruft also voller Angst: Bruder! Bruder! (Turay, Turay, wörtlich übersetzt: Mein Bruder!), oder auch (offenbar weil es bei seiner Freßsucht daran gewöhnt war): Stampfe Mehl! Stampfe Mehl! (Kacuy, Kacuy). Aber niemand hört: verzweifelt stürzt es sich schließlich vom Baumwipfel hinunter und wird zum Ziegenmelker, dessen Schrei man als turay (in Santiago del Estero) oder gewöhnlich als kacuy deutet; dem entsprechend führt der Vogel in der Zone des Kítshua auch diese beiden Namen.

Der Mythus vom Cacuy ist in Argentinien außerordentlich populär; ich bringe 39 volkstümliche, 2 literarische und eine poetische Fassung; es gibt sogar eine Dramatisierung desselben von Carlos Schaefer Gallo, die in Buenos Aires öfters über die Bretter ging.

Der indianische Ursprung beider Mythen, sowohl des vom Urutáu wie des vom Cacuy, ist außer Frage; der erste ist außerdem solarer Natur. Die indianische Herkunft und lunare Natur des zweiten läßt sich nun auch durch Vergleichung feststellen.

Nach den Jíbaro von Ecuador hatte Herr Mond die Frau Ziegenmelker namens Aóho (wohl einfache Schallnachahmung) zur Gattin; diese verzehrte immer die besten Kürbisstücke. Ihr Mann, darüber erzürnt, stieg auf einer Liane (Bejuco) zum Himmel, und als ihm Aóho folgte, schnitt er diese Leiter durch, so daß die Frau auf die Erde stürzte und dabei die Kürbisse, die sie in einem Korbe bei sich hatte, überall hin verstreute (nach R. Karsten).

Der ekuatorianische und der nordwestargentinische Mythus sind sich nun so ähnlich, daß man Verwandtschaft annehmen muß und vermuten darf, daß auch im Mythus vom Turay oder Cacuy der männliche Partner ursprünglich der Mond gewesen sein wird.

In gewisser Beziehung zu beiden Zonen steht ein Mythus der Tembé (Pará und Maranhão): Der älteste von zwei Brüdern stieg auf einen Baum, um die Eier aus einem Falkenneste zu holen. Inzwischen reinigte seine unten gebliebene Frau dem jüngeren Bruder die Haare, in welche Rindenstückchen usw. gefallen waren, während der ältere auf den Baum kletterte. Darüber wurde dieser eifersüchtig, ließ den jüngeren Bruder hinaufsteigen,

schnitt dann die Lianen durch, an welchen dieser hinaufgeklettert war, und machte sich auf und davon. Der oben im Wipfel des Baumes gebliebene Bruder wurde später in einen Falken verwandelt (nach C. Nimuendajú).

In einer anderen Fassung des ekuatorianischen Mythus von der Aóho ist diese Gattin sowohl des Sonnen- wie des Mondgestirns, zieht aber den Gemahl Nr. 1 wegen seiner größeren Wärme vor. Der deshalb von diesem verhöhnte Mond steigt nun auf einem Bejuco zum Himmel, aber Aóho folgt ihm auf dem gleichen Wege. Der Mond schneidet nun den Bejuco durch, und die Frau stürzt zur Erde; hierbei verschüttet sie den Töpferton, welchen sie in einem Korbe mitgenommen hat (so lernten die Jíbaro die Töpferkunst). Später klettert auch der Sonnenmann auf einem anderen Bejuco in den Himmel, wo der Mond vor ihm flieht (nach R. Karsten).

Nach einer von dem gleichen Forscher aufgenommenen Variante streiten sich Sonne und Mond wegen der gemeinsamen Gattin Ahora, und der Mond klettert erzürnt in den Himmel. Ahora folgt ihm usw. wie oben. In den Ziegenmelker verwandelt schreit sie — so heißt es — zur Zeit des Neumonds, d. h. wenn Gatte Mond unsichtbar ist. Nachher klettert auch der Sonnenmann auf der Suche nach der Frau in den Himmel, wo sein Rivale vor ihm flieht.

Eine bedeutsame Variante bezüglich des in Frage kommenden Himmelskörpers findet sich bei den Karayá des Araguaya in Brasilien: Tahina-Can, der Abendstern, kommt in der Gestalt eines alten Mannes in das Haus zweier Schwestern und wird von Imaheró abgewiesen, aber Denakê, die jüngere Schwester, erbarmt sich seiner und gewährt ihm ihre Liebe. Wie es sich nun herausstellt, daß Tahina-Can ein blühender Jüngling ist, bietet sich Imaheró ihm an, wird aber verschmäht; sie verschwindet nun und verwandelt sich in den Ziegenmelker (nach C. Teschauer).

In der von Fritz Krause aufgezeichneten Variante handelt es sich um keinen bestimmten Stern, was gewiß eine Vergeßlichkeit des indianischen Erzählers ist. Diejenige der beiden Schwestern, welche den Bewerber anfänglich zurückweist, dann aber das gleiche Schicksal erleidet, wird später in eine „kleine Eule“ verwandelt, welche Dărūtau heißt. Daß das der Ziegenmelker und sein Karayá-Name aus dem Tupí übernommen ist, wo er, wie wir sahen, Urutáu lautet, erkennt man ohne weiteres.

Somit haben wir mehrere mythologische Zonen festgestellt, in welchen ein verlassenes Mädchen oder Weib in den Ziegenmelker verwandelt wird. Es wäre wichtig, in Südamerika weitere Mythen aufzuspüren, zu welchen dieser seltsame Vogel die Anregung gegeben hat. So heißt er in einer gewissen Gegend Brasiliens „Muttes des Mondes“, woraus zu schließen ist, daß dieses Großgestirn daselbst als Sohn, nicht als Gemahl bzw. Bruder einer verlassenen Frau aufgefaßt wird, welche später in den Ziegenmelker verwandelt wurde. Dieser schreie daher zur Zeit des Neumonds, während man ihn bei Vollmond angeblich nicht hört.

Berlin-Lichterfelde.

Masurische Märchen

aufgezeichnet von Alwin Bohrke.

In den Jahren 1931 und 1932 sammelte ich im Kreise Lyck in den drei Dörfern Alt-Krzywen, Plowzen und Grünsee, die kaum einen Kilometer voneinander entfernt sind, eine Reihe von Märchen, die mir einfache masurische Landleute in deutscher Sprache erzählten. Daraus hat Herr Geheimrat Dr. J. Bolte die Nummern 1 und 2 ausgewählt. Die Nummern 3 bis 6 erzählte im März und April 1932 ein masurischer Arbeiter in Zollerndorf (am Nordufer des Spirdingsees, Kreis Johannisburg) in masurischer Sprache. Die Anmerkungen fügte Herr Geheimrat Bolte hinzu.

1. Der Bärensohn und die treulosen Gefährten[1]).

Ein Pfarrer ging mit seiner Frau in den Wald, um Nüsse zu sammeln. Die Frau war aber flinker als der Mann, und ehe er sich's versah, hatte sie schon alle Nüsse aufgesammelt. Das verdroß ihn, und er schlug der Frau vor, jeder solle seinen eigenen Weg gehen. Als die Frau ein Stück gegangen war, traf sie einen großen Bären. Der Bär griff sie und schleppte sie in seine Höhle. Dort hielt er sie sieben Jahre gefangen. Nach einem Jahre bekam die Frau einen Sohn. Der Knabe war halb Bär, halb Mensch. Die Frau lehrte ihn sprechen, und er wuchs heran. Im siebenten Jahre ging sie mit dem Jungen Erdbeeren sammeln. Da traf sie die Knechte des Pfarrers, ihres Mannes, die Holz aus dem Walde fuhren. Die Frau erkannte die Männer und erzählte ihnen ihr Schicksal. Sie bat sie, die flinksten Pferde aus dem Stalle zu holen und mit ihnen zu fliehen, so schnell, daß der Bär ihnen nicht nachkommen konnte. Am nächsten Tage kamen die Knechte und holten die Frau mit ihrem Kinde ab. Kaum waren sie vor dem Pfarrhause angelangt, da kam der Bär angelaufen. Die Frau und die Knechte liefen schnell in das Haus und riegelten die Tür ab. Der Bär brüllte vor Wut und lief immer um das Haus herum. Der kleine Bärenjunge rief: „Da ist mein lieber Vater; laßt mich zu ihm!" Aber sie ließen ihn nicht hinaus, sondern schlossen ihn in einer Stube ein, bis er sich beruhigte. Als die Leute am nächsten Tage hinausgingen, lag der alte Bär vor der Haustür und war tot. Ihm war vor lauter Wut und Herzeleid die Galle geplatzt. Die Knechte verscharrten ihn auf dem Felde.

Der kleine Bärenjunge wurde eingekleidet, so daß man es ihm nicht ansah, daß er einen Bärenschwanz hatte. Der Pfarrer nahm ihn als eignen Sohn an und schickte ihn mit seinem andern Sohne zu Schule. Eines Tages bekam der Pfarrerssohn vom Lehrer Prügel. Darüber war sein Bruder, der Bärenjunge, so erbost, daß er dem Lehrer ein paar Backpfeifen gab, und zwar so heftig, daß er zur Erde fiel und tot war. Als der Pfarrer das hörte, erschrak er sehr und sprach: „Mein Sohn, wenn du den Lehrer

[1]) Das Märchen entspricht dem deutschen vom Erdmänneken (Grimm Nr. 91; Bolte-Polívka, Anmerkungen 2, 297; Aarne-Thompson, Types of the Folk-tale 1928 Nr. 301 'The three stolen princesses').

totgeschlagen hast, wirst du es mit uns allen so machen. Ich kann dich nicht gebrauchen. Du mußt auf Wanderschaft gehen.“ Der Junge sprach: „Es ist gut, ich will wandern; aber du mußt mir vorher einen Wanderstab machen lassen von sieben Stangen Eisen.“ Den Stock bekam er auch. Nun suchte er sich noch drei unternehmungslustige Burschen als Wandergesellen, packte sich einen Korb voller Lebensmittel, und so zogen die vier in die Welt.

Sie kamen in einen Wald. Hier fanden sie eine alte Hütte, die leerstand, und ließen sich darin häuslich nieder. Nun gingen sie jeden Tag auf die Jagd. Das erlegte Wild war ihre Nahrung. Einer von den Vieren mußte immer in der Hütte bleiben. Er mußte kochen und das Haus bewachen. Eines Tages blieb auch einer zu Hause und kochte Erbsensuppe. Da kam ein alter Mann zur Tür herein. Er zitterte vor Kälte und bat um Obdach. Der Koch ließ ihn herein und nötigte ihn, sich auf den Kamin zu setzen, weil es da am wärmsten war. Als die Erbsensuppe fertig war, gab er ihm einen Teller Suppe zu essen. Der alte Mann tat, als ob er vor lauter Kälte nicht sitzen könnte, und ließ den Löffel fallen. Er bat den Burschen, ihm den Löffel aufzuheben. Aber als er sich bückte, stürzte sich der Alte auf ihn und verprügelte ihn so, daß er sich nicht rühren konnte. Der Mann ging nun an den Herd und machte sich über die Erbsensuppe her, daß fast nichts mehr im Topfe blieb. Dann ging er zur Tür hinaus. Der verprügelte Bursche legte sich nun ins Bett und tat so, als ob er krank wäre; denn er schämte sich vor den andern, daß es ihm so ergangen war. Das Essen wäre ihm ausgekocht, sagte er. Den nächsten Tag blieb ein anderer zu Hause. Der alte Mann kam wieder und machte es mit diesem ebenso. Ganz genau so ging es auch dem dritten, bis die Reihe an den Bärenjungen kam.

Als der alte Mann sich auf diesen stürzen wollte, griff der Junge nach dem eisernen Wanderstab, der immer am Balken hing, und verprügelte den Alten gründlich. Dann führte er ihn hinaus und band ihn mit dem Bart an einen Baum fest. Dann ging er ins Haus und kochte das Mittagessen zu Ende, so daß seine Genossen es schon fertig vorfanden. Darüber verwunderten sie sich sehr; denn sie dachten, daß es dem Vierten ebenso ergangen wäre wie ihnen allen. Der lachte aber nur und sagte: „Mir ist das Essen nicht aus dem Topfe ausgekocht. Nun beeilt euch mit dem Essen, und dann will ich euch was zeigen.“

Als sie gegessen hatten, wollte er sie an die Stelle führen, wo er den Mann festgebunden hatte. Von dem aber war nichts mehr zu sehen. Der hatte mit seinem Bart den Stubben ausgerissen und sich davongemacht. Da an dem Tage aber gerade Schnee gefallen war, hinterließ er Spuren. Diese Spuren verfolgten die Männer und kamen auf einen Berg. In diesem Berg war ein Loch. Das wollten sie untersuchen und ließen sich an einem Strick hinunter. Der Strick war aber zu kurz, um auf den Grund zu kommen. Der Bärenjunge mußte die anderen drei also wieder herausziehen, und sie besorgten sich längere Stricke. Diesmal ließen die drei den Bärenjungen herunter. Als er endlich unten angelangt war, erblickte er einen schönen großen Gutshof. Er guckte sich nach allen Seiten um und sah in einer Ecke den alten Mann mit dem Stubben hocken. Er ergriff den

eisernen Wanderstab und verprügelte den Alten wieder, daß er floh. Er kletterte durch das Loch nach oben und warf mit dem Stubben auch noch die andern drei Männer um, die oben standen.

Der Bärenjunge besah sich nun das Gehöft. Zuerst ging er in das Wohnhaus. Als er in die eine Stube kam, sah er ein Schwert an der Wand hängen und in einer Ecke drei Flaschen Wein stehen. Auf der Tür war ein Schild befestigt. Darauf stand: „Wenn sich hier ein wagemutiger Mann einfindet, der die drei Flaschen Wein nacheinander austrinkt, erlangt er Riesenkräfte und ist imstande, mit diesem Schwert alles kurz und klein zu schlagen.“ Der Bärenjunge trank den Wein aus. Dann ging er an die Wand und nahm das Schwert herunter. Wie ein Spielzeug fühlte er es in seinen Händen. Er trat nach draußen und traf einen Drachen. Der Drache stürzte sich auf ihn. Aber der Bärenjunge nahm das Schwert und schlug den Drachen tot. Als er etwas weiterging, traf er drei junge Damen. Die umringten ihn und flehten, daß er sie erlösen möchte. Er versprach es ihnen auch. Er ging an das Loch, setzte die eine der Damen in den Korb, der an dem Strick befestigt war, und gab den Dreien da oben einen Wink, daß sie den Strick hochzogen. So brachte er alle drei Damen nach oben. Als die Reihe an ihn kommen sollte, legte er Steine in den Korb; denn er traute den Männern nicht und fürchtete, daß sie auf halbem Wege den Strick durchschneiden und ihn in die Tiefe sinken lassen würden. Er hatte sich nicht getäuscht. Nach einer Weile sauste der Korb herunter. Darüber war er sehr betrübt, denn er wollte gern nach oben.

Er ging zum Gehöft zurück; da sah er drei kleine Kinder liegen. Sie taten ihm leid, denn es regnete, und er zog seinen Mantel aus und deckte sie zu und ging weiter, um einen Weg nach oben zu finden. Wie er so nachdachte, kam ein großer Vogel angeflogen, der sprach: „Wer hat meine Kinder zugedeckt?“ Der Bärenjunge sagte, daß er das getan hätte, weil ihn die Kinder dauerten. Der Vogel sagte: „Dafür soll dir ein Wunsch erfüllt werden.“ Der Bärenjunge sprach: „Ich habe nur den einen Wunsch, nach oben zu kommen.“ Der Vogel ging mit ihm um das Gehöft herum und zeigte ihm ein Loch, das nach oben führte. Er sollte nur immer geradeaus gehen. Das tat der Bärensohn auch, und er kam an seine Hütte. Hier erblickte er seine drei Genossen und die drei Damen. Er strafte die drei Männer, indem er sie mit seinem Schwert erstach, weil sie an ihm so schlecht gehandelt hatten. Die drei Damen waren aber nun errettet. Er ging mit ihnen auf ihr Schloß und lebte dort bei ihnen und hatte alles, was sein Herz begehrte.

2. Eine Lügenwette[1]).

In einem Dorfe wohnte ein Gutsbesitzer, der immer großen Spaß daran hatte, wenn er jemand traf, der ihm die tollsten Lügengeschichten

---

[1]) Über Lügenerzählungen vgl. Bolte-Polívka 2, 506 Nr. 112, „Der himmlische Dreschflegel“, besonders S. 515 über Kohlkopf und Kessel; Aarne-Thompson Nr. 852 und 1960 D.

erzählte. Einst kamen zwei Gesellen zu ihm; einer war seinem Berufe nach ein Schneider, der andere ein Schlosser. Der Gutsherr nahm sie freundlich auf, bewirtete sie und zeigte ihnen dann seine Stallungen und seine Felder.

Als er sie durch seine Ställe führte und ihnen sein Vieh zeigte, auf das er mit Recht stolz war, sprach der kleinere der beiden, der Schneider: „Mein Vater hat viel größere Stallungen und weit größeres Vieh. Wie groß die Rinder meines Vaters sind, können Sie daraus ersehen, daß ein Vogel, wenn er von einem Horn einer Kuh bis zu ihrem andern Horn fliegen will, dazu sieben Stunden braucht. Der Stall ist so groß, daß der Storch, will er auf dem Dachfirst von einem Ende bis zum andern spazieren, ganze sieben Monate gehen muß. Natürlich ist der Stall auch sehr hoch und reicht bis über die Wolken hinaus. Wenn der Storch auf dem Dache seinen Schnabel gen Himmel streckt und auftut, dann kann er dabei in seinem Schnabel zugleich die Sterne vom Himmel sammeln." — Hierauf fuhr der Herr mit ihnen durch die Felder und zeigte ihnen seine Erbsen, die sehr gut gediehen. Da sprach der Schneider: „Auf meines Vaters Feld wachsen ganz andere Erbsen. Zur Zeit der Ernte ist dort jede einzige Erbse so groß, daß vier Mann sie auf einer Bahre nach Hause tragen müssen. Die Schotenblätter der Erbse sind so groß und stark, daß von weit und breit die Müller mit langen, langen Wagen gefahren kommen und die Schotenblätter zum Bau der Windmühlenflügel kaufen. Sie nageln nur zwei Blätter kreuzweise übereinander, dann sind die Flügel der Windmühle fertig." — Als sie an das Gemüse kamen, zeigte der Herr ihnen seinen schönen Kohl, der in diesem Jahre besonders gut geraten war. Verächtlich lächelnd, sprach der Schneider: „Das sollen Kohlpflanzen sein? Bei meinem Vater ist der Kohl so groß, daß unter einem einzigen Kohlblatte eine ganze Eskadron Ulanen reichlich Platz findet, und kein einziger Mann naß wird, wenn es auch noch so stark regnet".

Jetzt war die Reihe an dem Schlosser, dem Gutsbesitzer etwas Gutes vorzulügen, und er erzählte: „Ich war eine Zeitlang in einer großen Fabrik beschäftigt. Da arbeiteten wir dreihundert Mann an einem einzigen Kessel. Beim Nieten des Kessels standen wir alle so weit auseinander, daß keiner von uns auch nur einen einzigen Hammerschlag seines nächsten Nachbarn hören konnte." Neugierig fragte der Schneider: „Was sollte eigentlich in dem Kessel gekocht werden?" Da erhielt er als Antwort: „Na, du Schafskopf, kannst du das nicht erraten? Deines Vaters Kohl wurde in dem Kessel gekocht. Der ist ja so groß, daß eine ganze Eskadron Ulanen unter einem einzigen Blatte sicheren Schutz vor dem stärksten Regen findet." — Der Schlosser fuhr fort: „Als ich einst als Maurergeselle an einer Kirche arbeitete und gerade beim Bau des Turmes beschäftigt war, fiel mir plötzlich das Eisen vom Stiel des Hammers herunter. Bis das fallende Eisen unten auf dem Erdboden ankam, dauerte es so lange, daß inzwischen ein Vogel reichlich Zeit hatte, in dem Loche des Eisens kunstgerecht sein Nest zu bauen, seine Eier hineinzulegen und sie dazu auch noch auszubrüten. Ich beeilte mich sehr und kletterte schnell nach dem Hammereisen herunter. Aber als ich endlich am Fuße des Turmes auf der Erde stand,

da flogen aus dem Neste bereits die jungen Vöglein heraus. Verwundert schaute ich ihnen nach und bemerkte dabei hoch oben am Turme eine Mücke fliegen, die auf dem linken Auge blind war. Ich kann nämlich so deutlich sehen.“ Er schloß seine Erzählung mit den Worten: „Meine Herren, wer mir das alles nicht glauben will, der komme und frage mich darum! Ich erzähle es ihm gern noch einmal und noch genauer.“

3. Prinzessin und Dummling im Redekampf[1]).

Ein Bauer hatte drei Söhne; zwei davon waren klug, der dritte aber war dumm. Sie erfuhren, daß eine Prinzessin einen Mann suchte, und zwar einen solchen, der ihr die rechte Antwort gibt; dann braucht er nicht reich zu sein. Da zogen sich die älteren Brüder fein an und reisten zum Schlosse, wo die Prinzessin wohnte, und der Dumme ging ihnen in seinen alten, abgetragenen Kleidern nach. Als sie ein Stückchen gegangen waren, fing der Dumme einen Vogel, den er nicht kannte. Er rief seinen Brüdern zu, sie sollten sehen kommen, was er gefunden hatte. Als sie aber merkten, daß er nur einen Vogel gefangen hatte, schimpften sie auf ihn und gingen weiter. Nicht lange danach kamen sie im Walde an einer Stelle vorbei, wo Arbeiter Bäume gefällt hatten. Dort fand der Jüngste einen Keil liegen und rief die Brüder zurück. Sie sahen zu ihrem Ärger, daß er nur einen Keil gefunden hatte, schlugen ihn und gingen weiter. Nach einer Weile fand er einen Ring und rief die Brüder abermals. Sie hörten aber nicht auf ihn, sondern schritten weiter. Er steckte die gefundenen Gegenstände in die Taschen und folgte den Brüdern.

Endlich gelangten sie an das Schloß, wo die Prinzessin wohnte. Der Älteste ging zur Prinzessin ins Zimmer und sprach zu ihr: „In deinem Zimmer ist es aber so heiß, daß man es hier kaum aushalten kann.“ Sie erwiderte: „In meinem Munde ist es aber noch viel wärmer.“ Da wußte er nicht, was er entgegnen sollte, und ging seiner Wege. Nun kam der zweite Bruder zur Prinzessin und sprach auch: „Hast du aber in deinem Zimmer eine Hitze! Da könnte man es kaum aushalten.“ Auch ihm antwortete die Prinzessin: „In meinem Munde ist es aber noch viel heißer.“ Jetzt wußte auch er nicht, was er sagen sollte, und ging seiner Wege.

Darauf trat der Dumme ins Zimmer und rief: „Hast du es hier aber im Zimmer heiß!“ Wieder entgegnete sie: „In meinem Munde ist es noch viel heißer.“ Er erwiderte: „Ich habe einen Vogel in meiner Tasche; vielleicht könnte ich ihn in deinem Munde braten.“ Sie sprach: „Mein Mund ist doch viel zu klein, da geht kein Vogel hinein.“ Darauf versetzte er: „Ich habe einen Keil, mit dem ich dir den Mund größer machen kann.“ Die Prinzessin sprach dazu: „Du würdest mir mit dem Keil den Mund entzweireißen.“ Seine Antwort lautete: „Wenn das wirklich geschähe,

[1]) Vgl. Bolte-Polívka 1, 201 und R. Köhler, Kleinere Schriften 2, 465 über das mhd. Gedicht von Heinz dem Kellner (v. d. Hagen, Gesamtabenteuer 3, 175 Nr. 63); Aarne-Thompson Nr. 853. Der Schluß erinnert an die entstellenden Früchte im Fortunat-Märchen (Bolte-Polívka 1, 482; Aarne-Thompson Nr. 566).

dann würde ich dir diesen Ring um den Mund legen, damit dein Mündlein wieder heilt." Da begann die Prinzessin zu lachen und rief: „Du bist der Schlaueste und sollst mein Gemahl werden!" Als ihn aber der König erblickte und sah, daß er so zerlumpt und schmutzig war, hetzte er alle Hunde auf ihn, und er machte, daß er vom Hofe verschwand. Die Prinzessin dachte aber immer an ihn und wollte keinen andern heiraten.

Er ging auf die Wanderschaft und kam in einen Wald. Dort sah er einen schönen Apfelbaum stehen, und da er so hungrig war, pflückte er sogleich ein paar Äpfel und wollte sie essen. Da vernahm er eine Stimme: „Iß die Äpfel nicht, sonst wird aus dir ein Ziegenbock!" Hierauf steckte er sich die Taschen voll Äpfel und ging auf das Schloß, wo seine Braut wohnte. Er bot allen die Äpfel an, aber keiner wollte sie kaufen. Da kam zuletzt der König, und weil er gern Äpfel aß, nahm er einen und begann zu essen. Aber kaum hatte er den ersten Bissen hinuntergeschluckt, so sprang er schon als Ziegenbock herum. Jetzt nahm der Dumme einen Stock und jagte ihn in den Wald. Er aber heiratete die Prinzessin und wurde König und lebte zufrieden bis an sein Ende.

4. Der goldene Fisch[1]).

In einer Höhle an einem See wohnte einst ein armer Fischer mit seiner Frau. Er konnte aber nur sehr wenig Fische fangen, so daß er mit seiner Frau kaum etwas zu essen hatte. Es kamen sogar ein paar besonders schlechte Tage, an denen ihm kein einziger Fisch ins Netz ging. Da sprach er zu seiner Frau: „Heute will ich mein Glück zum letztenmal versuchen; wenn ich heute nichts fange, so müssen wir vor Hunger sterben." Er stellte seine Netze auf und wollte gerade nach Hause gehen, als er bemerkte, daß in den Netzen etwas zappelte. Nun ging er an die Netze zurück und erblickte in ihnen einen goldenen Fisch. Voller Freuden ergriff er ihn und trug ihn schnell nach Hause. Seine Frau wollte ihn sofort schuppen und kochen; da begann der Fisch mit menschlicher Stimme zu reden: „Schenkt mir doch das Leben! Dafür will ich euch alles bringen, was ihr euch wünscht." Die Frau sprach: „Bring uns etwas zu essen!" Sofort sprang der goldene Fisch weg, war bald wieder zurück und brachte verschiedene gute Speisen mit. Sie freuten sich sehr darüber und aßen sich satt. Darauf bat der Fisch: „Setzt mich doch zurück in den See, und wenn ihr euch etwas wünscht, so ruft nur: Springe, Fischlein, springe! Alles was wir brauchen, das bringe! Dann werde ich es euch sofort bringen."

Der Fischer tat, was der Fisch geboten hatte, und trug ihn ins Wasser zurück. Und viele Wochen und Monate hindurch schaffte der Fisch ihnen alles, was sie sich wünschten: Essen und Trinken, kostbare Kleider und

---

[1]) Vgl. Grimm Nr. 19 'De Fischer un sine Fru' und Bolte-Polívka 1, 138; Aarne-Thompson Nr. 555 'The fisher and his wife'. Man bemerke, daß dort die Strafe erfolgt für den frevelhaften Wunsch der Frau, die Stelle des Herrgotts einzunehmen, während hier der Gipfel ihrer Vermessenheit in dem Verlangen liegt, sich alle Morgen von einem anderen waschen, kämmen und anziehen zu lassen.

ein schönes, großes Haus mit schönen Sachen. Zuletzt waren alle ihre Wünsche erfüllt, und sie wußten nicht mehr, was sie sich Neues wünschen sollten. Sie wohnten in dem prächtigen Gebäude, waren feine Leute und hatten alles, was ihr Herz begehrte. Zuletzt ging es der Frau zu gut. Sie wurde übermütig und sprach zu ihrem Manne: „Geh zum Fisch und sage ihm doch, er soll mich an jedem Morgen waschen, kämmen und ankleiden!" Nur zögernd und ungern begab sich der Fischer ans Seeufer und rief den goldenen Fisch, wagte aber nicht, ihm den Wunsch seines Weibes vorzutragen. Der Fisch redete ihm aber zu: „Nun sprich doch, was hast du für einen Wunsch auf dem Herzen?" Endlich tat der Mann den Mund auf und sprach: „Meine Frau wünscht, du möchtest sie jeden Morgen waschen, kämmen und ankleiden." Kaum hatte er das gesagt, da sprang der Fisch in die Höhe, winkte mit dem Schwanz, verschwand und wurde nicht mehr gesehen.

Als der Fischer nach Hause ging, da war zu seinem größten Schreck das stattliche Wohnhaus mit der schönen Einrichtung spurlos verschwunden. Er fand nichts weiter vor als seine Frau. Sie trug aber alte, zerlumpte Kleider, und beide waren jetzt so arm wie am Anfang. Kein Fischlein ging dem Fischer mehr ins Garn, so daß er mit seiner Frau verhungerte. Das war der Lohn für den Hochmut seines Weibes.

5. Der arme und der reiche Bruder[1]).

Vor vielen Jahren lebten in einem Dorfe zwei Brüder. Der eine war reich, er hatte viel Vieh und viele Pferde, während der arme Bruder nur ein mageres Pferd besaß. Eines Tages war der Arme ganz verzagt, er nahm ein Beil und schlug das Pferd tot. Dann zog er ihm das Fell ab, trocknete es und ging auf die Wanderschaft. Als es Abend wurde, kam er in ein Gehöft. Dort war nur die Frau zu Hause. Er bat um ein Nachtlager, und sie nahm ihn an und wies ihn in eine Kammer, dort sollte er schlafen. Von dieser Kammer konnte er durch ein Loch, das in der Tür war, in die Stube sehen. Bald sah er einen fremden Mann, der nicht der Ehemann war, zur Frau ins Zimmer kommen und mit ihr zärtlich tun. Die Frau stellte Schnaps und Kuchen auf den Tisch und langte mit ihrem Liebhaber zu. Als beide aßen und tranken, hörten sie den Hausherrn kommen. Die Frau steckte den Liebhaber in den Keller, den Schnaps und Kuchen verwahrte sie oben auf dem Himmelbett. Als der Ehemann in die Stube kam, erzählte sie ihm, daß sie einen Fremden zur Nacht aufgenommen habe. Er wollte ihn gern sehen, und so mußte der Arme zu ihm kommen; den Sack mit dem Fell aber trug er immer bei sich. Da sagte der Bauer zu ihm: „Was hast du denn in dem Sack?" Er sagte: „Das ist ein Prophet. Er prophezeit mir alles." Der Bauer sprach: „Laß ihn mir auch etwas erzählen, was ich nicht weiß!" Der Arme trat mit dem Fuß auf das Fell, daß er knirschte, und sprach: „Oben auf dem Himmel-

---

[1]) Vgl. Grimm Nr. 61 'Das Bürle' und Bolte-Polívka 2, 1; Aarne-Thompson Nr. 1535 'The rich and the poor peasant'.

bett ist Schnaps und Kuchen.“ Anfänglich wollte der Bauer es nicht glauben. Als er aber nachsah, fand er alles. Nun trat die Frau heimlich zu dem Armen, steckte ihm Geld in die Tasche und flüsterte ihm zu: „Verrate nur nichts weiter!“ Der Bauer fragte aber weiter: „Was weiß dein Prophet außerdem?“ Er sagte: „In deinem Keller steckt der Teufel.“ Erschreckt rief der Bauer: „Nimm hier tausend Mark! Schaff mir aber den Teufel aus dem Hause!“ Der Arme forderte ihn auf: „Kocht einen Kessel voll Wasser, so werde ich ihn heraustreiben.“ Die Frau wollte es nicht, aber sie mußte. Dann nahm er den Kessel und goß ihn in den Keller hinunter. Der Liebhaber hatte sich vor Angst in ein Kuhfell gewickelt, das im Keller lag. Als nun das kochende Wasser ausgegossen wurde, lief er schreiend hinaus, und der Bauer dachte, es wäre der Böse. Zum Lohn gab er dem Armen viel Geld, und dieser ging vergnügt nach Hause.

Als nun sein Bruder sah, daß er soviel Geld hatte, wurde er neidisch und fragte: „Woher hast du das Geld?“ Der andere antwortete: „Ich habe das Fell von meinem Pferde verkauft und bekam dafür dreitausend Mark.“ Sogleich ließ der Reiche seine besten vier Pferde schlachten und trug die Felle auf den Markt. Aber es gab ihm niemand soviel, sondern man bot ihm bloß drei Mark für das Fell. Ärgerlich kam er nach Hause und wollte vor Zorn den Bruder totschlagen. Dieser sprach aber: „Gib mir die Felle! Ich will versuchen, ob ich nicht mehr Geld bekomme.“ Er nahm die Felle, lud sie auf den Rücken und wanderte zur Stadt. Unterwegs hörte er einen Mann von einem Felde schreien: „Komm und hilf mir den Goldkessel herausholen! Ich quäle mich und kann ihn allein nicht zwingen.“ Er ging und half ihm. Dafür erhielt er zum Lohne einen Sack voll Gold, den er kaum tragen konnte. Die Felle aber warf er in einen Graben. Als er nach Hause kam, gab er dem Bruder für jedes Fell tausend Mark. Für das andere Geld kaufte er sich ein Gut, und so wurde er ein vornehmer Herr.

6. Das aus der Hölle verstoßene Teufelchen[1]).

Es war einmal ein armer Mann, der hatte nur ein mageres Pferd und fast nichts zu essen. Seine Frau backte ihm ein paar Flinsen, und er ging auf das Feld pflügen. Die Flinsen legte er unter einen Baum und pflügte dann. Bald kam ein Teufel des Weges gegangen, und weil es so schön roch, suchte er nach den Flinsen und fraß sie auf. Der Bauer wurde hungrig und kam, um sich zu stärken; doch er fand nichts. Da fluchte er: „Dich soll niemand aufnehmen, nicht einmal die Hölle!“ Als nun der Teufel vom Wandern in die Hölle kam, ließen sie ihn nicht hinein; denn der arme Bauer hatte ihn verwünscht. Er kam zurück zu dem Bauer und bat ihn, er möchte ihn als Knecht annehmen; er wolle für zwei Pfennige Lohn arbeiten. Der arme Bauer wollte ihn nicht; aber endlich behielt er ihn doch. Da arbeitete er Tag und Nacht, trug Bäume auf dem Rücken, und jeder wunderte sich über seine Kraft. Aus den Bäumen baute er einen Stall.

---

[1]) Über den büßenden Teufel, der den Bauern als Knecht dienen muß, vgl. Bolte-Polívka 2, 294.

Nun ging er auf den Jahrmarkt, um Pferde zu kaufen, hatte aber kein Geld. Er kam und sah ein schönes Fuhrwerk, ging ran und sagte zu den Herren: „Was hast du da für ein paar Würmer! Wenn ich wollte, könnte ich beide untern Arm nehmen und forttragen.“ Der Herr sagte: „Wenn du das fertigkriegst, dann sollen dir die Pferde gehören!“ Da packte er die Pferde, als ob es Fliegen wären, und gewann die Wette, nahm die Pferde und fuhr nach Hause. Der Bauer aber konnte vor Freuden nichts sprechen. „Jetzt“, sagte der Teufel, „brauchen wir noch ein paar Ochsen.“ Der Bauer sagte: „Wir brauchen doch keine Ochsen; denn das Stückchen Land, das ich habe, können wir auch mit unsern Pferden pflügen.“ Er ließ sich aber nicht abreden, sondern ging zum Jahrmarkt, sah ein Paar Ochsen und sagte zu dem, der sie hielt: „Mensch, hast du aber ein Paar Fliegen! Die willst du heute verkaufen? Ich könnte sie im Sack bis nach Hause tragen.“ Der Mann sagte: „Du dummer Bengel, versuch es! Dich mag der Teufel holen, wenn du die Ochsen zwingst!“ Aber bald mußte er sehen, wie seine Ochsen verschwanden und nicht mehr zurückkamen. Der Teufel aber lief, was er konnte, nach Hause und brachte sie dem Bauer. Dieser fragte, woher er das Geld dazu bekommen hätte. Der Teufel erzählte es aber nicht.

„Nun muß ich dir aber Feld kaufen,“ sagte der Teufel. Er ging zum Ältesten des Dorfes und fragte, ob er ihm nicht die Sümpfe, die sich da befanden, verkaufen möchte. Dieser sagte: „Du kannst sie umsonst nehmen; denn dort kann ja kein Mensch raufgehen.“ Nun ging der Teufel nach Hause, holte einen Spaten, ging und grub Tag und Nacht Gräben und machte das ganze Feld fruchtbar, säte Getreide. Es war in dem Jahre gerade so trocken, daß den andern Bauern alles vertrocknete. Er gewann aber soviel Getreide, daß der Bauer noch viel verkaufen konnte und sehr reich wurde. Im nächsten Jahr bat er sich Sandberge aus und säte oben Getreide. Die andern Bauern säten unten, damit nichts vertrocknen sollte. Da kam soviel Regen, daß ihnen alles verfaulte. Der Teufel hatte wieder viel Getreide und konnte allen verkaufen.

Darauf baute er dem Bauer noch ein schönes Haus und sagte: „Jetzt muß ich aber gehen.“ Da fragte der Bauer: „Was soll ich dir geben für die gute Arbeit?“ Er antwortete: „Sage nur: ‚Mögen dich alle Teufel aufnehmen!‘“ Der Bauer sprach: „Wie kann ich so etwas sagen?“ Der Teufel bat aber den Bauer, so daß er endlich sagte: „Mögen dich alle Teufel aufnehmen!“ Da sprang das Teufelchen in die Höhe und verschwand. Der Bauer aber war sehr reich und glücklich.

Alt-Krzywen Kr. Lyck (Ostpr.).

Aufgaben volkskundlicher Märchenforschung.

Vortrag auf dem 2. Deutschen Volkskundetag in Weimar (9. Oktober 1933).

Von Friedrich Ranke.

1.

Die Märchenforschung, von der ich heute handeln möchte, ist nicht die vergleichende der historisch-geographischen Methode: die monographische Untersuchung des einzelnen Märchens mit der Absicht, seine Geschichte zu erhellen, scheint mir, trotz C. W. von Sydow und Wesselski (deren Einwände ich darum nicht leicht nehme), bei den Finnen und ihren Arbeitsgenossen immer noch am besten aufgehoben. — Anstatt von diesen mehr literarhistorisch-stoffgeschichtlichen Aufgaben möchte ich heute von den eigentlich volkskundlichen Aufgaben der Märchenforschung sprechen, in der Hoffnung, es könnte durch die Erörterung dieser Aufgaben vor einem Kreis repräsentativer Volkskundler doch vielleicht erreicht werden, daß noch in zwölfter Stunde geschieht, wozu es bald vielleicht in Deutschland zu spät sein wird.

Volkskunde ist in erster Linie eine Wissenschaft vom Lebendigen. Was sie sucht, sind die geistigen und dinglichen Gehalte und Formen, die in den traditionsgebundenen Schichten unseres Volkes heute lebendig sind, in denen unser Volk lebt. Auf das Märchen angewandt: volkskundliche Märchenforschung hat als vornehmste Aufgabe, dort, wo es noch möglich ist, das Märchen in seinem heutigen Leben im Volk und in seiner Bedeutung für das Volk zu erforschen. Wer die Märchenforschung der letzten Jahrzehnte kennt, weiß, wie weit wir von diesem Ziel auch heute noch immer entfernt sind.

Was uns fehlt, sind erstens die einwandfrei volksechten Märchentexte. Die Klage ist alt, aber noch immer berechtigt, trotz Wilhelm Wisser und Gustav Friedrich Meyer, die ja beide immer noch ausdrücklich angeben, daß auch ihre so echt klingenden Märchensammlungen den Wortlaut des von ihnen Gehörten nicht wirklich genau wiedergeben. Vorbildlich volksecht scheinen mir, was ihre Form betrifft, von neueren Sammlungen vor allem die „Plattdeutschen Märchen aus Ostpreußen“ der Frau Hertha Grudde (Königsberg i. Pr. 1931), genau so nachgeschrieben, wie sie erzählt, und genau so veröffentlicht, wie sie nachgeschrieben wurden, selbstverständlich in der Mundart. Die Mundart ist unbedingt wichtig, ja für manche Feinheiten der Stimmung des Märchens schlechthin entscheidend.

Uns das noch einmal deutlich bewußt zu machen, mögen zwei Beispiele genügen. Frau Grudde hat eine Anzahl ihrer plattdeutschen Märchen in ihren „Ostpreußischen Märchen und Geschichten“ (Königsberg i. Pr., o. J., 2 Bändchen) selber noch einmal „ins Hochdeutsche übersetzt“. Was dabei herauskommt, zeigt der Schlußsatz der Erzählung von Bär, Wolf und Fuchs, die dem Bauern das frischgeschlachtete Schwein

stehlen wollen und von ihm überlistet werden (Nr. 3): der Fuchs ist als letzter in den Hühnerstall gekrochen und freut sich, 'wat he kleekä weer wie de Boo un de Wulw. — Jo, oowä kaum weer he binne, da mookd de Buuä det Klappke to un bebrehjd dem Foss mit dem kookje Woota, wo he im Stall hadd, bet he doot weer. Un denn seed he: „Nu waa ick doch mien Suu alleen upfreete'. — Dasselbe hochdeutsch (1, 12): der Fuchs freut sich, „daß er doch um so viel (!) klüger wäre als der ungeschickte (!) Bär und der dumme (!) Wolf. — Nun wollte er sich an die ängstlich flatternden Hühner und Enten heranmachen (!!), doch da war auch schon der Bauer im Stall, machte die Hühnerklappe zu, daß der Fuchs nicht heraus konnte. Das kochende Wasser stand diesmal im Stalle bereit. Der Bauer bebrühte den Fuchs so lange, bis Freund Reinike (!!!) das Leben aushauchte (!!). „Nun werde ich mein fettes (!) Schwein doch allein verzehren (!)", sagte der Bauer.

Der Unterschied ist klar: was in der Mundart sachlich, derb, erdnah klingt, wird im Hochdeutschen breit, literarisch und „fein". — Hätten wir das plattdeutsche Original nicht, wir würden von der sprachlichen Bildung bzw. Verbildung der Beisleidener Instfrauen und Landarbeiter, die diese Märchen erzählen, ein sehr falsches Bild gewinnen[1]).

Und das liegt nicht etwa allein an dem bekannten, unverwischbaren Stimmungsunterschied zwischen Plattdeutsch und Hochdeutsch; bei „Übersetzung" aus einer oberdeutschen Mundart ergehts dem Märchen nicht anders. Dafür als zweites Beispiel ein Satz aus Bünkers Heanzischen Märchen (1906), von denen einige bei Zaunert in den 'Deutschen Märchen aus den Donauländern' (Jena 1926) schriftdeutsch erscheinen. Bünker Nr. 65 (es ist von dem Prinzen die Rede, der das Vaterhaus verläßt): „Roast ar a ganzas vullas Joa"; bei Zaunert S. 256: „der Prinz machte sich auf (!) und reiste ein ganzes Jahr". Hat da die Sprache der Bibel oder die der Grimmschen Märchen beim Übersetzer nachgewirkt? Wahrscheinlich beides zugleich. Ebenso wenn Zaunert das realistische Siezen der Märchenpersonen untereinander bei Bünker in ein altväterisch-literarisches Ihrzen verwandelt; oder wenn aus dem unübertrefflichen Liebesgespräch zwischen Prinz und Madel bei Bünker: Sågt a: „I prauch koan Geld, i howa Fraid zan Eana." Sou sågt si: „Guit, sou waar i zfriedn" bei Zaunert wird: Aber er sprach: „Ich brauch kein Geld, ich hab' dich ja lieb." Das hörte sie gar gerne (!). — Ohne das Original würden wir auch hier in der verfälschten Vorstellung vom Stil unserer Volksmärchen befangen bleiben, wie sie uns von den Grimmschen Märchen her geläufig ist[2]).

[1]) Gelegentlich wird durch die Übersetzung sogar der Sinn verfälscht: der Wanderbursch schwingt die Totenblume gegen den schwarzen Hund vor dem Eingang in den Berg: „Un dee weer foäts stillke un leet em in dene Barch gohne (Nr. 50); schriftdeutsch (2, 38): „und da war das Tier fort"(!). Den Anlaß zu der Entstellung gab wohl eine mißleitete Logik: „Still" war der Hund auch vorher schon gewesen (allerdings „kickt er dem Wandäwuschke so in de Ooge!").

[2]) Auch hier greift die „Übersetzung" gelegentlich ins Sachliche ein: bei Bünker „fluigt", bei Zaunert „lief" die Hexe dem entflogenen Paare nach. Warum? Nur

Ich glaube, es kann nach diesen Beispielen niemandem mehr fraglich sein, daß die Forderung nach mundartlichen und wirklich volksechten Märchentexten kein pedantischer Philologentick ist, sondern für jeden Volkskundler eine wissenschaftliche Selbstverständlichkeit sein müßte. Die Seele unseres Volkes zu belauschen, ist Aufgabe unserer Wissenschaft; dazu aber ist uns mit derartig verfälschten Klängen nicht gedient. Und ich glaube, es ist nicht nur eine Forderung erkennender Wissenschaft: auch für die Erziehung unserer schreibenden und redenden Jugend vom Papier zum Lebendigen, Echten, von der Schreibe zur Rede ist der von Lebenskraft strotzende Satz „Nu waa ick doch mien Suu alleen upfreete" sehr viel lehrreicher als der blasse Schreibesatz: „Nun werde ich mein fettes Schwein doch allein verzehren."

Aber so selbstverständlich uns heute — vor allem dank der Arbeit John Meiers — diese Forderung nach unverbesserten volksechten Texten beim Volkslied erscheint, so schwer scheint sie sich beim Märchen durchsetzen zu können. Das liegt zu einem Teil zweifellos an der Schwierigkeit, die es dem Ungeübten macht, volksechte Mundart zu schreiben; entscheidend sind aber in den meisten Fällen wohl die Rücksichten auf das sogenannte „größere Publikum" bzw. auf den Verleger, d. h. grundsätzlich außerwissenschaftliche Überlegungen.

Mit etwas mehr Recht läßt sich die Forderung nach Wiedergabe der Märchen in der Mundart mit der Rücksicht auf die Internationalität der Forschung bestreiten. Wir brauchen nur daran zu denken, welche fast unüberwindlichen Schwierigkeiten uns deutschen Volkskundlern z. B. die Lektüre einer der neueren norwegischen Märchensammlungen macht, die ja jede in der Sondermundart ihres Tals geschrieben erscheinen, um eine gewisse Berechtigung des Einwandes anzuerkennen. Aber die Erfordernisse der internationalen vergleichenden Märchenforschung lassen sich mit ausführlichen Inhaltsangaben in irgendeiner Literatursprache ausreichend befriedigen. — Unsere eigenen Bedürfnisse müssen uns voranstehen, und die verlangen durchaus nach dem echten mundartlichen Text.

So führt die Besprechung dieser ersten Aufgabe zu der Bitte an alle Volkskundler: wo ihr noch so glücklich seid, Märchen im Volk lebendig zu finden, da bietet sie uns unverfälscht. An den Volkskundeverband aber ergeht die ganz bescheidene Anfrage, ob es noch immer nicht möglich ist, die Originalniederschriften von Wissers Märchen, deren Unzugänglichkeit nun bald lange genug beklagt wird[1]), endlich zu drucken?

---

weil sie auf der Verfolgung gleich darauf durch das große Meer gehemmt wird (das sie nachher dann doch überfliegt)? — Aber im Original ist alles in bester Ordnung: die Hexe muß vorher „ausrasten", ehe sie sich zu dem langen Fluge aufmacht.

[1]) Vgl. z. B. Franz Heyden, Volksmärchen und Volksmärchenerzähler (Hamburg 1922) S. 68: „wenn sich im reichen Deutschland der Vorkriegszeit keine Mittel fanden, diesen Schatz auszumünzen und die Veröffentlichung zu ermöglichen, sollte nicht das arme Deutschland endlich zur Erkenntnis seines wahren Reichtums kommen?"

2.

Doch die Pedanterie des Textfanatikers geht noch einen Schritt weiter: sind nicht selbst noch die Wisserschen Originalniederschriften und die Gruddeschen Märchen vielleicht schon dadurch ein wenig vom ganz Volksechten abgebogen, daß in beiden Fällen der Erzähler nur dem Sammler gegenübersaß, daß er nicht in der ungestörten Lebensgemeinschaft mit seinen dörflichen Zuhörern belauscht wurde? Ich kann die Frage nicht beantworten, weil ich nicht weiß, wie weit die Stimmung der Gemeinschaft die Märchenerzählung formen hilft. Aber die Frage führt mich zur zweiten Aufgabe volkskundlicher Märchenforschung:

Was wir brauchen, sind ausführliche Berichte über die Lebensbedingungen und Lebensformen des Märchens im Volke selbst. Ich denke da weder an Moltke Moes „Lebensgesetze" des Märchens, die für die formale Wandlung des Märchens im Volksmund gelten, noch an Axel Olriks „Epische Gesetze der Volksdichtung", die das ruhende Formdasein des Märchens charakterisieren, sondern ich denke an die Funktion des Märchens im Leben der dörflichen (oder wie immer) Gemeinschaft, an seine Bedeutung für seinen Lebenskreis. Auch hierüber sind wir noch längst nicht ausreichend unterrichtet. Zwar ist die Zeit der reinen Märchenherbarien, in denen die einzelnen Märchen völlig losgelöst von ihrem Lebensboden gesammelt erschienen, bei einigen neueren Sammlern bereits einigermaßen überwunden. Auch da denke ich in erster Linie an Wisser, der uns seine ostholsteinischen Gewährsleute mit ihrem Erzählungsrepertoire und in ihrer Verschiedenheit so deutlich vor Augen stellt, oder an Frau Grudde, die in ihrem Bericht über ihre Erlebnisse beim Märchensammeln auch das Bild ihrer Erzählerinnen vor uns entstehen läßt[1]). Aber immer noch stehen diese Märchenerzähler herausgelöst aus ihrer Gemeinschaft vor dem Sammler. Über das wirkende Leben der Märchen im Volke erfahren wir nichts.

Auf dem Gebiet der Volkssagen sind wir in dieser Beziehung schon etwas besser dran: da haben wir Gesemanns[2]) höchst lebendigen Bericht über die Bedeutung der Spuk- und Greuelsagen im Lebenskreis einer ländlichen Jugend (im Braunschweigischen), und wir haben vor allem aus Schwieterings Schule, die uns nun schon so manche methodisch bahnbrechende Leistung beschert hat, die ganz ausgezeichnete Arbeit von Otto Brinkmann über „Das Erzählen in einer (westfälischen) Dorfgemeinschaft" (Münster 1933). Da hören wir nun wirklich einmal von einem Mitglied der betreffenden Dorfgemeinschaft selbst, wie solch ein Sagenerzählen zustande kommt, wie eine Geschichte die andere nach sich zieht, wie die ganze Gemeinschaft mit Fragen und Einwürfen beim Erzählen beteiligt ist und „die Unterhaltung lenkt", die von Brinkmann

[1]) W. Wisser, Auf der Märchensuche, Hamburg und Berlin o. J. — H. Grudde, Wie ich meine 'Plattdeutschen Volksmärchen' in Ostpreußen aufschrieb (FFC. 102). Helsinki, 1932.

[2]) Soziologische und psychologische Zusammenhänge in der Sagenforschung (Zs. f. Völkerpsychol. u. Soziologie 4 (1928), 19ff.).

geradezu als „Dialog" bezeichnet wird, wie das Erzählen als echtes Gemeinschaftserlebnis gemeinschaftsbildend wirkt; und wir hören vor allem von dem für das Sagenerzählen lebensnotwendigen Glauben der Dorfgemeinschaft an das Erzählte, mit der höchst bezeichnenden Angabe, daß man in der Erzählstimmung der Gemeinschaft dazu neige, mehr zu glauben, als man es als einzelner tun würde. — Alles Angaben, wie wir sie auch für das Märchen brauchen: nicht nur über die Erzähler, sondern gerade auch über ihre Zuhörer, über den Kreis, der sich zum Märchenhören zusammenfindet; wie kommts überhaupt zum Märchenerzählen, wie verhalten sich die Zuhörer dabei, wie stehts mit ihrem Glauben an das Erzählte — kurz, was bedeutet das Märchen eigentlich für die Erzählgemeinschaft?

Bekommen wir diese Fragen einmal auch für das Märchen aus verschiedenen Gegenden Deutschlands beantwortet, am besten natürlich immer im Vergleich mit dem Leben der Sage in der gleichen Gemeinschaft, so wird wahrscheinlich auch der alte Schreibtischstreit um die Scheidung von Märchen und Sage wenigstens für Deutschland durch einfache Sachverständigenmitteilungen aus der Welt geschafft sein. Denn selbst, wenn das Volk in seinem Wortschatz zwischen Märchen und Sage tatsächlich nicht scheidet[1]), selbst dann dürften die Märchen doch überall dort, wo sie noch volksecht lebendig sind, in ihrer Funktion innerhalb der Gemeinschaft von der Sage grundverschieden sein. Auf einen solchen Funktionsunterschied deutet es schon, wenn Brinkmann davon spricht, daß die Menschen seiner Dorfgemeinschaft, die mit solchem leidenschaftlichen Anteil Sagen erzählen und dem Sagenerzähler zuhören, keine Märchen erzählen, daß ihnen der Sinn für das Märchenhafte ganz und gar abgeht[2]); auf den gleichen Unterschied deutet die bekannte Tatsache, daß weite Gebiete Deutschlands zwar noch voller Sagen stecken, aber so gut wie gar keine Märchen mehr kennen. Es kann doch nicht die eine Erzählgattung lebendig bleiben und die andere verloren gehen, wenn sie nicht im Volksleben irgendwie verrschiedene Funktionen gehabt haben, d. h. in praxi doch geschieden wurden.

Dieser Unterschied in der Funktion scheint mir trotz Plenzat, K. Wagner u. a. deutlich mit dem verschiedenen Verhalten zur Frage der Glaubwürdigkeit des Erzählten zusammenzuhängen. Darin liegt wohl die einfachste Erklärung dafür, daß so oft die Märchen verschwunden sind, während die Sagen sich überall gehalten haben: wozu soll eine Gemeinschaft, in der man bereits die Zeitung liest und womöglich den Rundfunk hört, sich noch mit Märchen unterhalten, die ja doch nicht wahr

---

1) Vgl. von der Leyen: Volkstum und Dichtung (Jena 1933), S. 18. — Was meint dann übrigens bei Hertha Grudde der Eingang der Schwankerzählung Nr. 36: „Märke is dat nich, Fruuke, dat is so e ool Segg, wie wi se sick denn ok up ä Spenn vertelle?" Die Sammlerin gibt keine Erklärung.

2) Brinkmann fährt fort: „Man verfolgt ja auch beim Erzählen nicht die Absicht, die Zuhörer leichthin zu unterhalten (!), sondern erlebt selbst immer wieder von neuem die erlebten Geschichten seines Kreises." (S. 22.)

sind? Mit den Sagen, besonders den Spukerzählungen, ist es etwas völlig anderes: die gehen die Gemeinschaft und jeden einzelnen persönlich an. — Aber es kommt noch etwas anderes hinzu, was allerdings eng mit der Glaubensfrage zusammenhängt: ein Unterschied in dem Anteil der Gemeinschaft am Zustandekommen des Erzählens: Sage ist, wie uns Brinkmann eben noch einmal deutlich bewußt gemacht hat, echtestes Gemeinschaftsgewächs; Märchen scheint in viel stärkerem Grade den einzelnen Erzähler von seiner Hörerschaft abzusetzen. Von der Leyen[1]) meint, Märchenerzählen sei im Abend- und Morgenland „wohl früh und oft Beruf geworden“. Mir scheint die Entwicklung eher in entgegengesetzter Richtung gelaufen zu sein: ist nicht der „Beruf“ des Märchenerzählers gerade das Ursprüngliche, von dem wir für die Anfänge der Gattung „Märchen“ auszugehen haben? Setzen nicht die mehr oder weniger berufsmäßigen Märchenerzähler, von denen wir in europäischen Randgebieten, in Rußland[2]), aber auch z. B. in Dänemark[3]) hören — vom Orient ganz zu schweigen — die ältesten Verhältnisse fort, die früher in ganz Europa, auch in Deutschland gegolten haben? Noch hören wir vereinzelt aus Schlesien, daß ein dort aufgezeichnetes Lügenmärchen zum festen Schwankrepertoire einer alten Frau gehöre, mit dem sie „fast berufsmäßig“ früher von Hochzeit zu Hochzeit gezogen sei, um die Hochzeitsgesellschaft für Geld zu unterhalten[4]); noch finden wir in Österreich — allerdings wieder für einen Schwank — die Bezeichnung „Spielmannsmarl“[5]), die also wieder den besonderen Berufsstand des Erzählers bezeugt; noch nährt im wahrsten Sinne des Wortes in Pommern und bei den Heanzen das Märchenerzählen gelegentlich seinen Mann[6]). —

Wenn dem aber so ist, wenn Märchen und Märchenerzählen ursprünglich Besitz und Kunst einzelner und nicht Gemeinschaftserzeugnis war, so verstärkt sich von hier aus das schon vorhandene Bedenken dagegen, das Märchen mit Jolles zu den „Einfachen Formen“ zu rechnen, zu jenen „Naturformen der Sprache“, in die — unter einer bestimmten „Geistesbeschäftigung“ — „Sprache gerinnt“. So schlagend, wenigstens für die große Gruppe der „echten“ oder „eigentlichen“ Märchen, Jolles die ethische Haltung charakterisiert hat, in seiner Auffassung der Gattung als einer „einfachen Form“ wird ihm wohl nicht leicht ein Volkskundler folgen; sie beruht auf einer Verkennung der erzählerischen Kunst, die zur Formung, ja selbst zur Nachformung eines Märchens gehört.

3.

Mit der Frage nach dem Märchenerzähler der Vergangenheit bin ich nun allerdings doch aus dem Bereich des heute Lebendigen in die gefähr-

---

[1]) A. a. O. S. 28.

[2]) z. B. M. Asadowskij, Eine sibirische Märchenerzählerin (FFC. 68), Helsinki 1926, S. 25ff.

[3]) von der Leyen a. a. O. S. 26.

[4]) Mündlich von W. E. Peuckert.

[5]) ZVfVk. 28, 23.

[6]) Bolte-Polívka, Anm. 4, 8.

lichen Probleme der Geschichte der Gattung und damit in den Arbeitsbereich der vergleichenden Märchenforschung geraten, die grundsätzlich andere Fragestellungen und andere Methoden hat als die eigentlich volkskundliche Forschung. — Die Arbeiten der finnischen Schule werden von unseren Forderungen verhältnismäßig wenig berührt; ihre etwas grobschlächtigen stoffgeschichtlichen Untersuchungen können auch an stilistisch unsauberen Texten und ohne Beobachtung der Gemeinschaftsfunktion der Märchen vorgenommen werden. Und doch glaube ich, könnten wir Volkskundler mit unserm Beobachtungsmaterial einiges Nützliche zur Diskussion über die Geschichte der Gattung beitragen.

Ich kehre noch einmal zu dem Unterschied zwischen Märchen und Sage zurück und möchte dabei Ihre Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheit der mythischen Gestalten in den beiden Erzählungsgattungen lenken. Ich folge dabei der leider soweit ich sehe ganz unbeachtet gebliebenen Leipziger Dissertation von Adolf Genzel, „Die Helfer und Schädiger des Helden im deutschen Volksmärchen“ (1922). Die Arbeit ist, wie so viele deutsche Dissertationen aus der Inflationszeit, ungedruckt geblieben und nur in den bekannten drei Maschinenschriftexemplaren zugänglich, ein Schicksal, das mir in diesem Fall einmal wirklich bedauerlich erscheint.

Genzel geht davon aus, daß die mythische Vorstellungswelt der deutschen Volksmärchen von der der deutschen Volkssagen grundsätzlich verschieden ist. Eine ganze Anzahl von wichtigen Gestalten der deutschen Sage fehlt dem deutschen Märchen: der Vampir, die Kornmuhme, die Holzweiblein, die Saligen, der Wechselbalg, der wilde Jäger, das wilde Heer u. a.; fast ganz fehlt der Wassermann; Nixen sind selten, und wo sie vorkommen, unterscheiden sie sich deutlich von den Nixen der Sage: nichts von der leidenschaftlichen Tanzlust, nichts vom nassen Saum ihres Kleides; die Riesen des Märchens sind keine Baumeister, die Drachen sind Märchendrachen mit vielen sagenfremden Zügen; den Märchenhexen fehlt die Teufelsbuhlschaft, der Melkzauber, die Katzen- und Hasengestalt, der Ritt auf dem Besenstil und der Hexentanz; den Märchenzwergen fehlt die Nebelkappe, die Schmiedekunst, das Backen und Leihen, der Auszug über den Fluß. — Wie erklärt sich dieser grundsätzliche Unterschied? Genzel hat zweifellos recht, wenn er sagt, die deutschen Märchen seien nicht aus der deutschen Sagenwelt herausgedichtet. Aber was bedeutet das für die Frage nach dem Ursprung der Märchen?

Wir sind gewohnt, die Wundermotive des Märchens aus uralten und primitiven Glaubensvorstellungen zu erklären, die, in einer „aufgeklärteren“ Zeit nicht mehr geglaubt, das ursprünglich sie umwitternde numinose Grauen so weit verloren haben, daß sie geeignet erschienen, im dichterischen Kunstwerk des Märchens zum freien Spiel der Fantasie verwendet zu werden; nach Wesselskis Terminologie: ursprüngliche ‘Wahnmotive’ müssen erst zu ‘Wundermotiven’ geworden sein, ehe sie ins Märchen eingehen können. Wenn nun die Wahnmotive unserer Volkssagen nicht der Ausgangsort für die Wundermotive unserer Märchen sind, wo liegt dieser Ausgangsort dann? C. W. von Sydow — mit dessen erneuerter indogermanischer

Theorie sich Genzel 1922 natürlich noch nicht auseinandersetzen konnte — würde vielleicht sagen: die Gestalten und Motive unserer heutigen Märchen waren, soweit sie überhaupt jemals außerhalb des Märchens existiert haben, ursprünglich Glaubensbesitz der indogermanischen Urzeit; die Gestalten des heutigen Volksglaubens und die Volkssagenmotive dagegen sind entweder ihrer Entstehung nach sehr viel jünger — das trifft auf eine ganze Anzahl der vorhin Genannten wie etwa die Hexe der Volkssagen zweifellos zu — oder sie haben — wie der wilde Jäger, das wilde Heer und andere zeitlose Gestalten und Motive — ihre numinose Natur eben bis auf den heutigen Tag nicht eingebüßt, konnten also nicht wohl in den Märchen verwendet werden. — Aber läßt sich bei dieser Annahme eine so grundsätzliche Verschiedenheit wirklich begreifen? Müßten bei indogermanischem Ursprung und Jahrtausende alter Vererbung der Märchen unter den germanischen Stämmen, wie Sydow sie annimmt, zum mindesten die Wechselbeziehungen zwischen den Gestalten des germanischen Volksglaubens und der Märchen nicht doch zahlreicher und stärker sein[1])?

Auch Genzel wirft die Frage auf: Sind die übermenschlichen Gestalten des Volksmärchens und die ihnen entsprechenden des Volksglaubens überhaupt miteinander identisch? Handelt es sich im Märchen nicht vielleicht um ganz andere Wesen, die, aus einer fremden Welt stammend, nur auf Grund gewisser Ähnlichkeiten Namen und einzelne Züge von bestimmten Gestalten des deutschen Volksglaubens angenommen haben? Und er fordert sehr mit Recht, man müsse nunmehr die Gestalten der Märchen und der Sagen auch der fremden Länder ebenso gründlich miteinander vergleichen. — Gibt es nicht Länder und Völker, deren sagenmäßige Aberglaubensvorstellungen den Gestalten der europäischen Märchen besser entsprechen, und in denen die Trennung zwischen der Gestaltenwelt ihrer Märchen und ihrer Sagen weniger scharf ist? Natürlich denke ich vermutungsweise dabei an die Welt orientalischer Phantasie, an die Welt jener Völker, von denen uns berichtet wird, daß sie ihre Märchen noch heute nicht von den Sagen scheiden, weil sie einen Unterschied in ihrer Glaubbarkeit nicht empfinden, jene Welt wie — nur als Beispiel! — Indien, von dem Wesselski in paradoxer Zuspitzung sagt: „Indien, das Märchenland, kennt das ‚Märchen‘ nicht“ (eben weil es den Funktionsunterschied von Märchen und Sage nicht kennt). — Noch wissen wir allerdings zu wenig über die eigentlichen Volkssagen jener östlichen Länder; aber würden wir nicht doch mit ihnen dem Wachstumsboden für jene wunderreichen und kunstvollen Geschichten näherkommen, die, losgelöst von dem Glaubensgrund ihrer Entstehung, erst zu unseren Märchen geworden sind?

Damit sind wir noch einmal bei unserer Funktionsfrage angelangt, und die Forderung Genzels nach einer Vergleichung der Märchen- und Sagengestalten auch der fremden Länder erweitert sich uns zu der Forderung, daß auch unsere volkskundliche Frage nach der Funktion der Märchen

[1]) E. von Künßberg wies in seinem Weimarer Vortrag über „Rechtliche Volkskunde“ noch einmal darauf hin, wie wenig das Königtum des Märchens der germanischen Auffassung vom König entspreche.

und Sagen im Volksleben über Deutschland hinaus für alle Völker der europäisch-asiatischen Märchengemeinschaft mit allem Nachdruck gestellt und deutlicher als bisher beantwortet werden muß. — Zum allermindesten völkerpsychologische Erkenntnisse wären auf diesem Wege gewiß zu gewinnen.

Für uns deutsche Volkskundler aber muß es zunächst bescheidener heißen, die Funktionsfrage für das eigene Volk erst einmal gründlich und vorbildlich zu klären. Noch ist es nicht überall zu spät dazu, wenn es auch vielerorts die allerletzte Stunde zu sein scheint: noch lebt nicht nur in Holstein und Ostpreußen, sondern wohl weithin im niederdeutschen Raum das Märchen sein echtes Gemeinschaftsleben (auch aus dem Rheinland z. B. wird uns noch aus heutiger Zeit ein „kräftiges und eigenwilliges Leben" der Märchen bezeugt)[1]), und in manchen Gegenden Süddeutschlands scheint es ähnlich zu sein. — Ich weiß nicht, ob es schon vorgesehen ist, jedenfalls schiene es mir eine fruchtbare und dringende Aufgabe für den Volkskundeatlas, mit Hilfe seines engmaschigen Ortsnetzes die Gebiete festzustellen, in denen das Märchenerzählen in Deutschland auch heute noch volksecht geübt wird. Vielleicht findet sich mit Hilfe solcher Angaben dann doch hier oder da ein Berichterstatter, der in der betreffenden Gemeinschaft aufgewachsen, uns aus eigener Erfahrung schildern kann, wie es beim Märchenerzählen im deutschen Volk eigentlich zugeht[2]).

Breslau.

Thüringische Volksnahrung.

(Mit 1 Karte.)

(Nach einem auf dem 2. Deutschen Volkskundetag in Weimar 1933 gehaltenen Vortrag.)

Von Martin Wähler.

Die Frage der Volksnahrung ist nach dem Altmeister der Volkskunde Wilhelm Heinrich Riehl in den meisten volkskundlichen Darstellungen der letzten Jahrzehnte zu stark vernachlässigt worden. Und doch hat sich Riehls Pfälzer Küche in seinem noch immer vorbildlichen Buche „Die Pfälzer" nicht nur für die Kulturmorphologie der Pfalz, sondern auch für die Charakteristik der Pfälzer als höchst ergiebig erwiesen. Man mag vielleicht einwenden, daß es Landschaften und Stammesgebiete gibt, in denen

1) G. Henßen, Volksmärchen aus Rheinland und Westfalen. Wuppertal-Elberfeld 1932, S. 167.

2) Nach dem Vortrag zeigte sich, daß ich z. T. dahin mißverstanden worden bin, als hielte ich die Funktionsfrage für eine mögliche Atlasfrage. Daran habe ich keinen Augenblick gedacht. Doch halte ich die Frage: Wird das Märchenerzählen noch in volkstümlicher Weise geübt? trotz der in der Diskussion geäußerten Bedenken immer noch für einfach genug, um sie dem Beantworter des Fragebogens zuzumuten. Und wenn auch in vielen Fällen ein vorschnelles Nein die Antwort sein kann, so daß sich die Frage also vielleicht nicht zur kartographischen Bearbeitung eignet, so würden sich doch aus den positiven Antworten wichtigste Fingerzeige für die Volkskunde ergeben.

das Essen und Trinken nicht so wichtig genommen wird und nicht so liebevoll ausgebaut ist, wie in der Pfalz und in Thüringen. Indessen handelt es sich bei der Volksnahrung doch um das elementarste und fundamentalste Lebensgebiet der Menschheit, sie bildet überall die Voraussetzung und Grundlage alles geistig-seelischen Lebens. Das Gebet um das tägliche Brot, um das „liebe Brot", ist darum christliche Selbstverständlichkeit.

Die alte Kulturprovinz Thüringen, die um 1200 auf der Wartburg, um 1500 in Erfurt und um 1800 in Weimar die bedeutendsten deutschen Geistesheroen zusammenführte, ist nicht nur das Land des deutschen Klassizismus in Literatur und Kunst, sondern auch das klassische Land des Kuchens, des Kloßes und der Rostbratwurst.

Wenn Ernst Kretschmer[1]) und andere, in Wiederaufnahme der alten Humoralpathologie der griechischen Ärzte Hippokrates und Galen, die Temperamente für blutchemisch bedingt ansehen, so wollen sie damit sagen, daß Körperliches und Geistig-Seelisches vielfach zusammengreift. Das Mischungsverhältnis des Blutes wird zur Grundlage der Wesensart des Einzelnen wie der Volksgemeinschaft genommen. Auf jeden Fall ist für die Volksforschung, besonders für die Volkscharakterologie, die Volksnahrung zu berücksichtigen.

Wie die Volksnahrung auch in der Auslandsdeutschtumsforschung aufhellend wirken kann, dafür nur ein Beispiel[2]): „Auf einer Studienreise, die ein kürzlich verstorbener Hamburger Philologe vor einigen Jahren in Brasilien unternahm, fand er in einem Laden eine Schlackwurst, wie er sie bisher nur im Spessart gefunden hatte. Mit philologischer Gründlichkeit ermittelte er nun folgendes. Dem Inhaber des Ladens war über seine deutsche Heimat nichts Sicheres bekannt. Er gehörte zu den Wolgadeutschen, die nach dem Weltkriege aus Rußland auswanderten und sich in Brasilien niederließen. In seinem Besitz befand sich jedoch ein Gesangbuch, das im Jahre 1724 im Spessart gedruckt worden war. Bei der 200 Jahre dauernden Wanderung vom Spessart über das Wolgagebiet nach Brasilien war also die Erinnerung an den Ursprung der Sippe verlorengegangen, nicht aber das Wurstrezept!"

Wenn ferner die soziale Aufgabe der Volkskunde im vollen Umfange beachtet werden soll, wie im Anschluß an Riehl jetzt wieder J. Schwietering fordert, so dürfen wir bei dem leib-seelischen Alltagsleben des Volksmenschen eine so elementare Lebenserscheinung wie die Nahrung nicht vergessen. Jede Familie und oft auch die dörfliche Gemeinschaft ist nicht nur Abstammungsgemeinschaft, nicht nur Arbeits-, sondern auch Verzehrsgemeinschaft. Bei getrennter Arbeit ist die Tischgemeinschaft doch die einzige Gemeinschaft, die die einzelnen Familienglieder zusammenführt und der entscheidenden Gefühls- und Stimmungsgemeinschaft den Rahmen gibt. Wer diese Verzehrsgemeinschaft verlassen, aufgeben muß, ist nach der Volksmeinung „im Elend", hier das Wort in seiner alten vollen

---

[1]) Körperbau und Charakter. Berlin 1930.

[2]) Ztschr. Eugenik 1 (1930/31), 116, zitiert aus „Familiengeschichtliche Blätter" ohne genauere Angabe.

Bedeutung genommen. Denn wird der aus der Arbeits- und dann vielfach auch aus der Verzehrsgemeinschaft Ausgestoßene auch durch die Arbeitslosenunterstützung vor dem Verhungern bewahrt, und fühlt er sich auch mit Millionen von Leidensgenossen gleich behandelt, das Gefühl der Gleichheit befriedigt und erhebt ihn innerlich nicht auf die Dauer, sondern er sehnt sich zurück nach der Gemeinschaft, in der er sich mit den Seinen eins weiß. Wer einen Einblick in die soziale Frage des Volkes gewinnen will, muß darum mit von der Nahrung seinen Ausgangspunkt nehmen. Ein thüringischer kommunistischer Proletarier, der in einer politischen Versammlung einen Schlag gegen den Kirchenglauben und die soziale Ungerechtigkeit führen wollte, fand mit seinem materialistischen Glaubensbekenntnis: „Was ich glaube, ist das, daß 5 Pfund Fleisch eine feine Suppe geben", bei der Volksmenge brausenden Beifall. Der Geistesarbeiter ist allzu leicht geneigt, über diese äußeren Dinge als Grundlage der inneren, geistig-seelischen Haltung hinwegzusehen. Mit Unrecht.

Auch die Volksmedizin[1]) wird ihre Begründung vielfach nur der Kenntnis der früheren und jetzigen Küche des Volkes entnehmen können.

Und schließlich ist jedem Volkskundler genugsam bekannt, welche Rolle gerade das Gebäck im Volksleben spielt, wie Sitte und Brauch aufs innigste mit ihm verbunden sind.

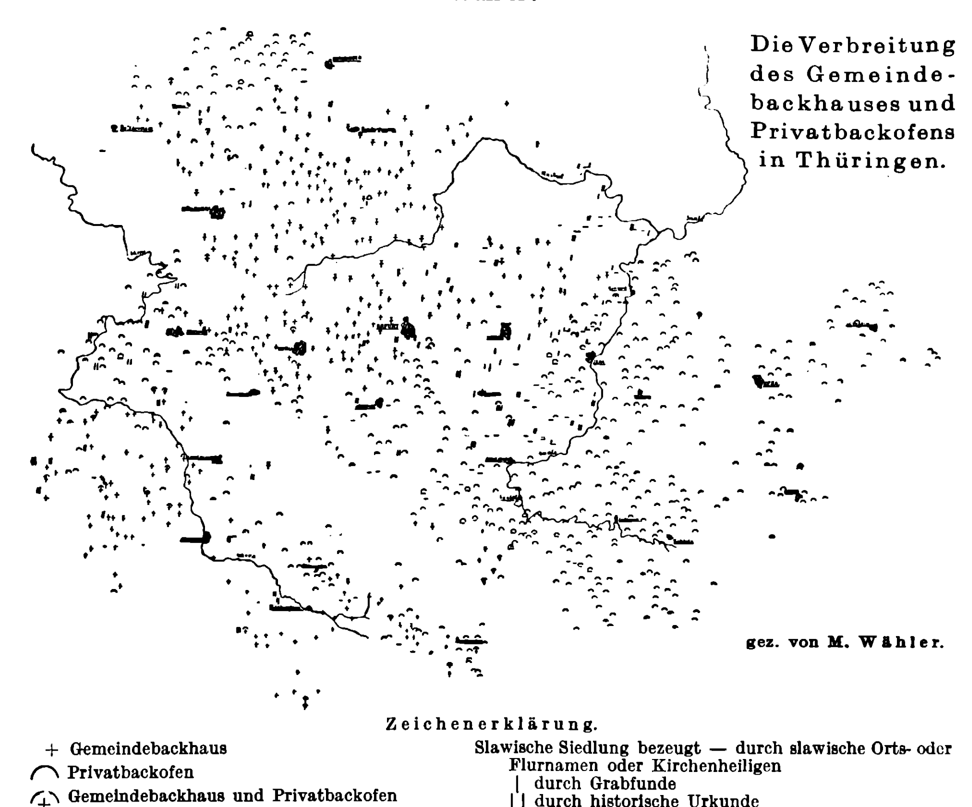
Aus der Fülle des Stoffes will ich nur das für Thüringen besonders Charakteristische herausheben und das auch nur mehr andeutend als zusammenhängend behandeln.

Schon die Art, wie und wo man das tägliche Brot bäckt, führt uns hin zum Hauptproblem der Volkskunde, das sich bezieht auf Gemeinschaft und Einzelwesen innerhalb der Volksgemeinschaft. Man bäckt in Thüringen Brot und Kuchen — von den städtischen Bäckereien abgesehen, die aber erst im 13. Jahrhundert ihren privaten Charakter gewonnen haben — entweder im Gemeindebackhaus oder im Privatbackofen. Die Grenze zwischen beiden Verbreitungsgebieten ist in Thüringen ziemlich streng, wie die Karte zeigt.

I. Die Grenze zwischen Gemeindebackhaus und Privatbackofen ist die alte Slawengrenze, die Saale. Merkwürdigerweise ist auch überall da, wo Slawen nach Westen über die Saale erobernd vordrangen[2]), wie z. B. auf

[1]) Als „Naturarzt" betätigt sich meines Wissens keiner der thüringischen Bäcker mehr, wie es in seltsamer Weise vor 200 Jahren „Der Thüringische Theophrastus Paracelsus, Wunder- und Kräuterdoctor, oder der curieuse und vernünftige Zauber-Arzt ... von Valentino Kräutermann, Doctor der Medicin zu Arnstadt in Thüringen" (Arnstadt und Leipzig 1730) S. 209 empfahl: „Bettseichen. Wenn ein Knabe nächtlicher Weile das Bett benetzt, so gehe zu einem Becker, und rede mit ihm ab, daß er, wenn du den Knaben in das Backhaus schicken würdest, ehe er sichs versehe, ihn beim Leibe nehmen solle, und mit dem Wisch, womit sie das Brodt bestreichen, etliche Mahl zwischen den Beinen hin- und her reiben solle. Ist probat."

[2]) Die Belege dafür bei Chr. Albrecht, Die Slawen in Thüringen. Jahresschrift f. d. Vorgeschichte d. sächs.-thür. Länder 12 (Halle 1925), Heft 2, S. 1ff., und M. Wähler, Die einstigen slawischen Nebensiedlungen in Thüringen. Eine siedlungsgeschichtliche Betrachtung. Festschrift f. Otto Dobenecker (Jena 1929), S. 17ff.



der Ilmplatte, oder wo sie später als Hörige von kirchlichen (klösterlichen) und weltlichen Grundherren angesiedelt wurden, der Backofen zu finden. Der Backofen ist in alleiniger, unbestrittener Herrschaft im thüringischen Osterland, östlich der Saale; westlich der Saale findet er sich

1. auf der Ilmplatte von der unteren Unstrut bis nach Weimar und Tannroda hin,
2. zwischen Rudolstadt und Saalfeld im Rinnetal aufwärts bis zum Längwitzgau bei Arnstadt,
3. in den einstigen zum Erzbistum Mainz gehörigen Erfurter „Küchendörfern" über Tonndorf nach Rudolstadt zu,
4. um Eisenach in dem deutschen Lupnitzgau, der slawische Hörige nach historischen Belegen aufgenommen hatte,
5. an der Werra zwischen Gerstungen und Vacha,
6. südlich vom Kloster Walkenried auf dem nördlichen Eichsfeld und in der Helmeniederung, zu deren Entsumpfung neben Flamen auch Slawen hinzugezogen worden sind,
7. in Teilen Südthüringens, in die der Einfluß des Bistums Bamberg reichte, und am Südabhange des Thüringer Waldes, wo vereinzelt slawische Hörige angesetzt worden sind.

Das Gemeindebackhaus ist mit großer Wahrscheinlichkeit von den Franken, die nach ihrem Siege über Thüringen im Jahre 531 dieses Land besetzten und in den nächsten Jahrhunderten kolonisierten, eingeführt worden. Volle Einsicht in die stammlichen Zusammenhänge wird uns erst die Karte des deutschen Volkskundeatlasses bringen, wenn die Verteilung von Gemeindebackhaus und Privatbackofen für den gesamten deutschen Volks- und Kulturboden erfragt ist. Natürlich haben die Gemeindebackhaus- wie die Backofengebiete mit der Zeit hier und da auch an Ausdehnung gewonnen oder verloren. Während in Gräfenroda (Kr. Gotha) das Gemeindebackhaus (ebenso die Schenke) 1836 auf obrigkeitlichen Befehl verkauft und in eine Privatbäckerei verwandelt wurde, haben in der thüringischen Rhön in den letzten Jahrzehnten auch Arbeiter gruppenweise Backhäuser gebaut und so neuerdings dort das Backhausgebiet erweitert.

Beachtenswert ist, daß in den Waldhufendörfern am Hörselberg, ganz der Natur der Waldhufen und dem individualistischen Geist der Waldhufener entsprechend, jedes Bauernhaus seinen eigenen Backofen besitzt, ebenso seinen eigenen Steintrog für das Wasser.

Die zweite fränkische Kolonisation zu Beginn des zweiten Jahrtausends hat jedenfalls nicht vermocht, das Gemeindebackhaus im östlichen Thüringen, wo sich fränkische Siedler vielfach festsetzten, heimisch zu machen.

II. Erweist sich die Zuteilung des Gemeindebackhauses an die germanischen Franken und die des Privatbackofens an die slawischen Sorben als richtig, so würde das bedeuten, daß damit der genossenschaftliche Gemeinschaftsgeist bei den Germanen, der Individualismus bei den einstigen slawischen Bewohnern ein Ausdrucksmittel bekommen hätte. Der Raiffeisengenossenschaftsgedanke wird bei den Süd-, West- und Mittelthüringern, die das Gemeindebackhaus kennen, jedenfalls heute mit Begeisterung vertreten, während er im thüringischen Osterlande sachliche Zustimmung mehr aus Überlegung und Berechnung erfährt.

III. Bei aller Gemeinschaft ist jedoch Besonderung notwendig. Wie sollen die Brote und Kuchen, die im Gemeindebackhaus eingeliefert werden und doch oft die gleiche Form und das gleiche Aussehen haben, unterschieden werden? Durch Zeichen und Sinnbilder. Entweder wird dem Teig nach alter Weise ein Kreuz mit Teigstreifen aufgedrückt oder ein Holzstück, ein Nagel, eine Zwirnsrolle, ein Stück Brotrinde, ein Flaschenverschluß aus Blech, ein Holzplättchen mit den Anfangsbuchstaben des Namens, schließlich auch ein Stempel mit dem Namenszug des Besitzers.

IV. Damit Gemeinschaft und Einzelwesen beiderseits zu ihrem Rechte kommen, ist beim Gemeindebackhaus — ganz gleich, ob ein Bäcker als Beauftragter die Backgeschäfte besorgt oder die einzelnen Frauen selbst nacheinander backen — eine Backhausordnung gegeben. Die Reihenfolge des Backens wird durch das Los bestimmt. Durch die Kirchenglocke wird noch vielfach zur Losung vor dem „Backs" aufgefordert. Die Reihenfolge ist wichtig, zumal am Montag, wenn der Ofen vollständig kalt ist; denn der erste muß das meiste Holz verfeuern. Backtage und Beginn des Backens werden festgelegt, ebenso die Weitergabe der Schlüssel, wenn die

einzelnen selbst backen. Wenn ein meist Ungelernter aus dem Dorfe, der in sein Backgeschäft hineinwächst wie jede zünftige Hausfrau, seines Amtes waltet, ist genau bestimmt, wieviel Beckenreisig für ein Brot, für einen Kuchen zu liefern ist, wieviel Pfennige zu zahlen sind, daß auf je 30 Kuchen bei Hochzeiten, wo manchmal bis zu 100 gebacken werden, einer an den Bäcker zu entrichten ist usw. Daß auch in Dörfern mit Hausbacköfen, zumal in den Strichen, die in Gemeindebackhausgebiete eingesprengt sind, z. B. im Lupnitzgau bei Eisenach, ein Ausgleich insofern erfolgt, als zwei Nachbarn Woche für Woche abwechselnd beieinander backen, um Feuerung zu sparen, ist die Folge nachbarschaftlichen Denkens und zweckhafter Einstellung.

Dann erfüllt das Backhaus noch eine besondere Funktion im Dorfleben. Was für die Männer das Wirtshaus ist, ist für die Frau das Backhaus. Es ist ihr gesellschaftlicher Mikrokosmos. Wenn an den Backtagen die Weiber dort versammelt sind, bedeutet das für die Nachrichtenübermittelung im Orte sicherlich ebenso viel wie die großen Telegraphenbüros für die große Welt.

Man ißt in Thüringen ärmlicher und magerer als in Nord- und Süddeutschland. Thüringen ist ein Roggen-, kein Weizenland, es fehlt ihm weithin der dickrückige Speck. Durch den Boden also, nicht durch seine Natur und vielfach durch den Mangel an Verdienst ist der Thüringer zur Genügsamkeit genötigt. Aber je mehr der Verdienst gewachsen ist, desto reichlicher ist auch die Nahrung geworden. Seit einem Menschenalter hat sich gegenüber der alten thüringischen Einfachheit[1]) ein ganz gewaltiger Fortschritt vollzogen. Auch die Menschen sind durchschnittlich größer geworden. Ob oder inwieweit diese Veränderung auf den größeren Fleischgenuß zurückzuführen ist, müßte die anthropologische und rassenkundliche Forschung noch feststellen.

Es besteht ein Unterschied zwischen den Bewohnern des Flachlandes und des Thüringer Waldes, der sich auf vielen Gebieten äußert. Der Wald ist der Strich der Kartoffelspeise in hundert Gestalten, das Flachland kennt daneben auch Mehlspeisen. Mit dem teueren Brote wird auf dem Walde gespart.

Die Kartoffel ist die jüngste Pflanzenkost. Erst 1739 befiehlt der Herzog Ernst August von Weimar den Anbau von Erdtuffeln auf den Kammergütern, allerdings zur Ankörnung der Wildschweine; 1757 wird die Anpflanzung der Kartoffel dann allgemeiner auch für die menschliche Nahrung gemacht, um 1800 schon ist sie unentbehrliche Speise. Unter den Händen der Hausfrau ist sie in einer großen Anzahl von Gerichten tischfähig gemacht worden: gebraten, gebacken, gesotten, in sogenannter „Ganze“, in Schnippen, als Suppe, Brei, Tetscher. Die Namen für das gewöhnliche

---

[1]) Bezeichnend für die frühere Armut des Thüringer Wäldlers ist das Verschen, das früher in Schwarzburg statt des 4. Gebotes von den Kindern hergesagt wurde: „Wir habn kein Brot, wir habn kein Mehl, meine Mutter muß stehl.“

Abendbrot aus gekochten Kartoffeln mit Speck und Zwiebeln, das sogenannte Gestampfte oder Gehackte sind vielfach (z. B. Zammet in Biberschlag, Paps in Schmiedefeld, Knoortsch in Lauscha, Mansch in Suhl und Goldlauter, Dulch in Schleusingen) und ergeben ein buntes Bild für die Mundartenkarte. Auch der Kuchen bekommt häufig einen starken Zusatz von gekochten Kartoffeln und wird darum Kartoffelkuchen genannt. Kartoffeln sind auf dem Thüringer Walde etwas so Regelmäßiges und Gewöhnliches, daß auch die zu Riehls Zeiten gebräuchlichen Schimpfwörter am Südabhange des Thüringer Waldes noch heute zu hören sind: Kartoffelkröt und Erdäpfelgehäu-Kröt[1]). Noch immer gilt für den Thüringer Wald der alte Vers:

„Kartoffeln in der Früh,
Zu Mittags in der Brüh,
Des Abends mit samt dem Kleid (der Schale),
Kartoffeln in Ewigkeit."

Ihre Krönung haben die Kartoffelgerichte jedoch in den Klößen erfahren. Sie sind die Herren unter den Kartoffelgerichten, und zwar als rohe oder grüne Klöße, aus geriebenen Kartoffeln hergestellt; sie allein werden als thüringische bezeichnet. Eigentlich mit Unrecht. Denn früher beheimatet und dort ebenso volkstümlich sind sie im Vogtland und in Oberfranken. Die Klöße sind nur ein Zufallsprodukt, ihrer Entstehung nach. Man wollte Stärke aus gepreßten Kartoffeln gewinnen, war aber bei der angestammten Sparsamkeit nicht gewillt, die übriggebliebene Kartoffelmasse wegzuwerfen. Und so gestaltete man aus diesem Nebenprodukt das Gericht, das heute als Thüringer Nationalgericht angesprochen wird.

Eine Thüringerin verrät ihre hausfrauliche Tüchtigkeit, wenn sie einen wolligen, lockeren, nicht weichlichen Kloß bereiten kann. Anton Sommer, der Rudolstädter Mundartdichter, drückt seine Überzeugung, daß das Thüringer Lieblingsgericht nur im Lande selbst gedeihen kann, mit folgenden Versen seines Gedichtes „Hämwieh" aus:

In Oestreich sollt 'ch Knötel asse,
da konnt mer ju met schieße,
ech ha se alle stihnig lasse;
in Hessen gab's a Kliese,
die warn wie Haselnösse gruß.
Ja, das war kä Ardäpfelklus,
Wie mersche su derhäme hat —
Es giht doch nischt iber Rudelstadt!

Klöße werden im ganzen Lande, in Stadt und Land, regelmäßig Sonntags gegessen. Für die meisten Thüringer hätte Sonn- und Festtag keinen vollen Glanz im Hause, wenn sie sich nicht auf die rohen Klöße freuen könnten, auf das Nationalgericht, mit dem man auch dem Gaste die größte Ehre antut. Vielfach werden sie auch in der Woche noch einmal gegessen, mindestens am Montag die aufgewärmten Sonntagsklöße. In einigen ländlichen Gegenden, wie im Schleizer Kreise, bestehen noch bestimmte Kloß-

---

[1]) Land und Leute 1, 271.

tage, die früher in Mietsverträgen der Knechte und Mägde festgelegt waren[1]). Gewöhnlich ist der Donnerstag der zweite Kloßtag. Nach der Zahl der Klöße, die einer verzehrt, wird seine Stärke bemessen. Thüringische Lügengeschichten und Anekdoten werden nicht müde, gerade darüber Unmöglichkeiten zu berichten.

„Zehn Thüringer Klöße und eine fette Gans.
Wer kann das vertragen? Ein Thüringer kann's!“

sagt man in Walldorf bei Meiningen. Übrigens heißen die Klöße nördlich der Gleichberge, im Werratale abwärts, dann hinauf bis nach Suhl: Hütes, auf der Höhe des Thüringer Waldes bei Lauscha: Knölle.

Neben diesen rohen Klößen, den Thüringer Klößen, werden aber auch viele andere Arten im Lande hergestellt, vor allem unter Anwendung von Mehl. In einem thüringischen Kochbuch[2]) vor hundert Jahren werden 15 verschiedene Kloßarten aufgezählt. Als Brühe dient zu den Klößen die von Schweine-, Rind- oder Schöpsenfleisch. Zu manchen Kartoffelgerichten wird in den einstigen slawischen Gebieten Ostthüringens auch noch vereinzelt die slawische Mohnmilch verwandt, Mohntitsche genannt. Der Sauerbraten wird in den alten schwarzburgischen Olitätenorten mit Basilikumblättern gewürzt.

Dem Seefisch steht die Landbevölkerung zurückhaltend gegenüber. Nur der Hering ist von jeher in Thüringen geliebt gewesen. Schon im 15. Jahrhundert ist in Schlesien das lateinische Distichon bekannt:

Allec sallatum Turingis est bene gratum,
De solo capite faciunt fercula quinque.

zu deutsch:

In Thüringen ein Salzhering ist immer hochwillkommen,
Für fünf Gerichte wird allda ein Heringskopf genommen[3]).

In vielen Sagen ist die Bescheidenheit und das sparsame Umgehen der Thüringer mit dem Heringskopf, an dem in Notzeiten jeder Bürger einmal „nutschen“ durfte, übertrieben geschildert worden. Noch um 1700 wird

---

[1]) 1591 bezeugt Hans Neuber, ein ehemaliger Weißendorfer, die Fröner (in Ostthüringen) hätten „die Woche zweimal Fleisch und Klöße vor alters gespeist“. Wenn auch seine Angabe, besonders wegen des Fleisches, im Gerichte zu Weida als unglaubwürdig angesehen wurde, so wird doch nur der überspannte Anspruch der Fröner zurückgewiesen, nicht die wahrscheinlich für die Bauern bestehende Gewohnheit angetastet. Vgl. Otto Behr, Die Frone in der Pflege Reichenfels. Jahresber. d. Vogtl. Altertumsforschenden Vereins zu Hohenleuben 1905, S. 46. Selbstverständlich kann es sich damals nicht um Kartoffelklöße, sondern nur um Mehlklöße gehandelt haben. Aus einer mir von Herrn Rektor O. Behr freundlichst übersandten „Spezification“ vom Jahre 1738, aufgestellt in Weißendorf, geht überdies hervor, daß das Gesinde nur an 21 Tagen im Jahre, d. h. an Festtagen, Fleisch, und zwar an den aufgeführten Tagen zwei Fleischmahlzeiten erhielt.

[2]) Allgemein brauchbares Kochbuch von Joh. Christian Eupel, Conditor zu Gotha. Erfurt 1823.

[3]) Handschrift der Staats-Universitäts-Bibliothek Breslau I, F. 332 (aus der Mitte des 15. Jahrhunderts), die früher in das Augustiner-Chorherren-Kloster in Breslau gehörte; der lateinische Spruch steht auf dem Vorsatzblatt. Diesen Nachweis danke ich Herrn Prof. Jos. Klapper in Breslau.

das aus Hering, Bier und Semmeln bestehende „Heringsmahl" in Schleusingen gegen Michaelis ausgeteilt, offenbar als Leckermahl[1]).

Der den Thüringern früher beigelegte Spottname „Heringsnasen" geht aber wohl darauf zurück, daß gerade die Thüringer bei ihrem Frachtverkehr nach Norden als Fuhrleute rückwärts nach Mittel- und Süddeutschland Fische und zwar besonders Heringe mitbrachten. Noch heute führen die Bewohner alter Fuhrmannsdörfer vor dem Thüringer Walde die entsprechenden Spitznamen. Die Gräfinauer und Angstedter bei Arnstadt werden Wassermäuse oder Wasserratten genannt, die Gräfinauer auch die Gesalzenen; ebenso die Gillersdörfer die Salzerten oder Gesalzten. Daß eine Thüringerin ihr einjähriges Kind schon an den Heringsgenuß gewöhnt hatte, wie ich vor kurzem feststellte, wird vielleicht doch, bei allem Verständnis für bescheidene Kost, Kopfschütteln erregen!

Das Frühstück besteht in Thüringen allgemein aus Kaffee und Kuchen, d. h. aus „ditschem", deutschem Kaffee, gerösteter Gerste oder gebranntem Korn; die „dütsche Brüh" bekommt manchmal noch einen Runkelmehlzusatz. Der Kuchen ist ein einfacher, in der Pfanne gebackener Striezel[2]). Brot zu diesem einfachen Kaffee wird nur in den südthüringischen Kreisen und teilweise im Kreise Schleiz genossen. Den Brotaufstrich bildet allermeist Fett, Schmalz, sehr selten Butter, im Kamburgischen Sirup, im Herbst allgemein Mus. Milchsuppe, d. h. Brotsuppe mit Milch, kennt man nur noch im Altenburger Ostkreise. Auf dem Walde freilich werden frühmorgens auch jetzt noch in armen Familien statt des teuren Brotes Kartoffeln gegessen, die, in zwei Hälften geschnitten, zu Hause auf der heißen Ofenplatte oder, wenn eine Glashütte im Dorfe ist, dort im heißen Sand gebraten werden. Es kommt vor, daß Kinder diese heißen Braterdäpfel mit in die Schule als Frühstück bekommen; sie stecken diese in die Hosentaschen und verbrennen sich manchmal fast die Beine. Den echten Kaffee scheinen im Thüringer Walde die Frankenhainer eingeführt zu haben. Als gut verdienende Fuhrleute haben sie ihn bei ihren Fahrten nach der Nordsee von Hamburg oder Bremen mitgebracht; alte Oberhofer nennen die Frankenhainer noch heute mit dem Spitznamen „Kaffeesäcke", während andere Wäldler wieder als „Blabeeren" geneckt werden, da sie in ihrer Armut oft gekochte Kartoffeln mit Blaubeeren, d. h. Heidelbeeren, essen.

Das Volk hat sich eine Speiseordnung mit gebundenen und ungebundenen Tagen geschaffen. Die Thüringer, die sonst in allen anderen Fragen so wendig sind, bewahren in den Fragen der Nahrung doch einen starken Konservativismus. Ein Kinderreim aus Gernewitz im Kreise Stadtroda-Jena sagt über die Reihenfolge der Mittagsgerichte:

---

[1]) Christian Juncker, Ehre der Grafschaft Henneberg 4, 32. Handschrift in der Hildburghäuser Gymnasialbibliothek oder im Staatsarchiv zu Gotha u. a. O.

[2]) Der Begriff Striezel, der in Schlesien als Name für den Weihnachtsstollen verwandt wird, dient in Thüringen auch noch für mancherlei andere Eßwarenbezeichnungen, in Stützerbach z. B. für die aufgebackenen rohen Kartoffelklöße, während die Mehlklöße als „seidene" oder „halbseidene Kließ" bezeichnet werden.

Heute ist Sonntag, da ist Geldtag,
„ „ Montag, da gibts Aufgewärmtes.
„ „ Dienstag, da gibts frisch Gekochtes.
„ „ Mittwoch, da ist Mustag.
„ „ Donnerstag, da ist Kloßtag.
„ „ Freitag, da ist Fleischtag.
„ „ Sonnabend, da ist Suppentag.

D. h. am Sonntag und Donnerstag werden Klöße gekocht, am Montag werden sie aufgewärmt, am Mittwoch wird meist Wickelkloß oder eine andere Mehlspeise mit Pflaumenmus genossen, am Freitag Fleisch oder auch Fisch gegessen, am Sonnabend Kartoffelsuppe oder Brei, in Südthüringen vielfach Linsen. Die Themarer in Südthüringen führen deswegen sogar den Spitznamen „Linsen"! Fleisch gibt es in der Regel also nur dreimal in der Woche, am Sonntag, Dienstag und Freitag; denn am zweiten Kloßtag, am Donnerstag, begnügt man sich bei den rohen Klößen oft mit der Brühe oder stellt zu Mehlklößen eine Brühe aus Hotzeln, d. h. getrockneten Pflaumen oder Birnen oder anderem Obst her. Das ist örtlich in den einzelnen Landschaften ganz verschieden, auf dem Walde, in der Rhön, im fränkischen Südthüringen anders als in Mittel- und Ostthüringen.

Vom Michaelistage an wird kein Vesper mehr gemacht, weil die Tage kürzer werden. Vom Peterstage an wird wieder in Südthüringen gevespert, d. h. nachmittags gegessen. Deshalb sagt man in Effelder (Kr. Sonneberg): „Michel trägt den Halberabend (Vesperbrot) fort, und Peter bringt ihn wieder."

Der Imbiß zu einem Glase Bier heißt im Altenburgischen ein Schiewecker, um Jena herum in der Studentensprache ein Truthahn. Es ist beide Male ein Stück Butterbrot mit einem Handkäse. Der Name Schiewecker hängt wohl mit dem Schiebbock, d. h. der Schubkarre, zusammen. Butter und Käse zum Brot aßen gewöhnlich die kleinen Handelsleute, die mit einem Schiebbock einherzogen. Nach diesen Schiebböckern wurde daher auch ihre gewöhnliche Nahrung „Schiewecker" genannt. Der Altenburger Ziegenkäse gilt weithin als besonderer Leckerbissen.

Auf dem Thüringer Walde und seinen Vorbergen bilden die Pilze oder Schwämme im Herbst einen Hauptteil der Nahrung und werden auch für den Winter korbweise getrocknet aufbewahrt. Jeden Sonntag früh streben z. B. die Bewohner von Neuhaus am Rennstieg ihrem geliebten Walde zu, um dort die Schwämme für die überaus geschätzte Schwammbrühe zu holen, und singen dabei ihr Schwämmlelied:

„Kemmt dar Sunntichsafrih (Sonntagmorgen),
unn as Wätter is scheh,
schten mar auf, do wellmar in de Schtookschwämmle geh.
Schtek ä Schwammsäckle unn ä Brotschnitzlä nei,
därre Weile wärd der Kaffee färtich sei.
Schwämmle, Schwämmle, die senn gut,
Wär die Schwämmle eßt, där sport as teir Brot.
Schwämmle, Schwämmle iß mei Lähm,
denn as konn kä besser Junggemiß gegähm,
Schwimm, Schwamm."

Zum Schlachtfest wird am Abend in der Suhler Gegend Schweinebraten mit Sauerkraut und den unvermeidlichen Hütes, den Klößen, gegessen, in anderen Gegenden nach der Kesselbrühsuppe: Kloß mit Meerrettich, Schweinsknöchel mit Sauerkraut und Bratwurst.

Damit berühre ich die andere für Thüringen charakteristische Nahrung, die vor allem auch in der Stadt geschätzt wird: die Rostbratwurst oder das Rostbrätchen. Der Duft dieser auf dem Rost gebratenen Würste zieht sich am Sonntag von Weißenfels bis nach Koburg. Als köstlichsten Genuß sehen ihn die bescheidenen Bürger an. In Rudolstadt gibt es keinen Sommerabend ohne Rostbratwürste. An jeder Straßenecke steht ein Rost, in allen Wirtshausgärten wird gebraten. Seit einigen Jahren hat sich in vielen Städten auch der Freitagabend, wenn die Arbeiter mit ihrem Wochenlohn nach Hause gehen, als „Bratwursttag" in der Woche herausgestellt. Wer einmal Geschmack daran gefunden hat, der hält an den saftig braunen, meist mit Kümmel gewürzten Würsten fest, die in weiße Semmeln eingebettet sind und zu einem Glase Bier besonders gut schmecken. Jeder Festplatz zu jedem Volksfest und jeder Marktplatz am Markttag ist durch Bratwurstdampf eingenebelt. Das gehört zur gut thüringischen Stimmung. Es wird vielleicht schon weiteren Kreisen aufgefallen sein, daß die Bratwürste, je mehr man nach Süden kommt, immer kleiner werden; in Nürnberg sind's nur noch dünne Bratwürstle. Zum ersten Male finde ich die Bratwürste in Thüringen bezeugt für das Jahr 1613, in den „S. W. Artikel und Ordnung für das Fleischer-Handwerk zu Weimar, Jena und Buttstedt" § 25. Die in Thüringen hergestellte Bratwurst braucht aber keineswegs gebraten zu werden, sondern wird vielmehr gewöhnlich als fest geräucherte Mettwurst gegessen[1]). Die thüringischen Kochbücher[2]) vor 150 und 100 Jahren kennen aber noch viele andere Bratwurstgerichte, in Zitrone bereitet, saure Bratwürste, „Stolzer Heinrich" genannt, in Broyhan gekocht, immer geschäumt und dann auf beiden Seiten mit Butter braun gebraten, oder auf dem Roste gebraten, wobei der Broyhan auf die Wurst gegossen wird. Wann die eigentlichen Rostbratwürste in Thüringen aufgekommen sind, habe ich bisher nicht feststellen können. Eine besondere Verbreitung haben sie erst in der Biedermeierzeit vor 100 Jahren erfahren, als viele bescheidene Bürger, in Verzicht auf Reisen, sich einen „Berg" kauften und vor den Berghäusern auf dem Rost die Würste bereiteten. Die höchste seiner Sehnsüchte drückte ein Bauer in Oberweid (Kr. Eisenach) im folgenden „stillen" Wunsche aus: „Ich wollt', ich wär' gestorben und im Bett begraben, mit Bratwürsten zugedeckt und mit Tillkuchen (Fettkrapfeln) aufgeweckt." Ich kann wieder Anton Sommer zitieren, der auf seiner Reise überall die thüringischen Rostbratwürste vermißte:

---

1) Mhd. brâte ist ursprünglich mit braten nicht verwandt. Es bedeutet in der älteren Zeit überhaupt „Fleisch". Vgl. H. Paul, Deutsches Wörterbuch, bearb. v. K. Euling, Halle 1933, S. 91 u. d. Wort: braten.

2) Kleines thüringisches Kochbuch, besonders für Hausmütter mittleren Standes eingerichtet. Erfurt 1792². Eupel, s. Anm. 2 auf S. 210.

„Was mer an merschten ande that,
un's Schlimmste war von Dönge,
daß ech in käner änzgen Stadt
konnt änne Bratworscht fönge.
Ech kröcht ä Döng un Brih derbei,
das sollte änne Bratworscht sei!
Ech hatt schonn an Geroche satt —
's giht doch nischt iber Rudelstadt!"

Ein Weinland ist Thüringen, abgesehen von der Saale- und Unstrutgegend bei Naumburg-Freyburg, schon lange nicht mehr. Ein Hotelier und Weinhändler verriet mir vor Jahren, die besten Weine kämen auch nicht nach Thüringen herein, weil der Thüringer nicht die feine Weinzunge habe. Im allgemeinen trinkt man Lagerbier. Von Jenas Bierdörfern aus hat sich das Lichtenhainer verbreitet. Am Himmelfahrtstage wird noch in einer Reihe von Dörfern Mittel- und Südthüringens ein obergäriges süßes Bier, der Broyhan, wie im Mittelalter aus Gewürzen ohne Eiskühlung gegoren, angesteckt. Das untergärige Lagerbier, mit Eiskühlung vergoren, mit Hopfen versetzt und dadurch haltbarer geworden, kam zwar schon nach dem Dreißigjährigen Kriege in Thüringen auf, verbreitete sich aber erst im vorigen Jahrhundert auf dem Lande und Walde.

Eine Eigenart des Altenburger Holzlandes zwischen Stadtroda und Hermsdorf-Klosterlausnitz ist der Rumkaffee, der nicht nur in den Gastwirtschaften billig zu haben ist, sondern auch bei Bauern, Holzarbeitern, Leitermachern in der Ofenröhre zum häufigen Zugreifen bereitsteht: Kaffee mit einem Schuß Rum. Schon Goethe bezeugt ihn wohl in einem Briefe an Carl August vom 23. Dezember 1775 für das benachbarte weimarische Waldeck, wenn er schreibt: „Drunten sizzen sie noch, nach aufgehobenem Tische, und schmauchen und schwazzen, daß ich's durch den Boden höre, Einsiedels klingende Stimme voraus. Ich bin herauf gegangen, es ist halb neune ... Einsiedel ist zu Bette. Sein Magen liegt schief, Kaffee und Brandwein wolltens nicht bessern. Ich will auch gehn." Tee mögen die Thüringer Bauern nicht; er erinnert sie zu stark an Krankheit. Dagegen ist es in ehemals altenburgischen Dörfern, sowohl im Ostkreis wie in dem an der Saale gelegenen Westkreise, üblich geworden, am Abend des Ernteabschlusses den Beteiligten Ernteschokolade zu reichen.

Als Erklärung der auffälligen Weichheit der Thüringer betrachten Fremde vielfach den großen Verbrauch an Kuchen. Natürlich ist eine solche Erklärung unzulänglich. Aber Kuchen wird in der Tat reichlicher als anderswo gegessen. Als „Kuchenfresser" wurden die thüringischen Regimenter im Weltkriege von anderen begrüßt. Während z. B. die Westfalen ihr festes, derbes Schwarzbrot mit würzigem Schinken schätzen, backen die thüringischen Bauern ein Landbrot, das ungefähr die Mitte hält zwischen Schwarzbrot und dem städtischen Bäckerbrot. Nicht bloß die Bürgersleute, sondern, wie wir sahen, auch die Bauern halten Kuchen zum ersten Frühstück und zum Nachmittagskaffee für unentbehrlich. Auch die Mutter der ärmsten Familie bäckt Sonnabends in der Röhre ihren großen Striezel aus Gersten- oder Weizenmehl, und Wochentags lobt sich der Heimarbeiter

in guten Zeiten seinen Tetscher, einen flachen, aus Mehl und Kartoffeln gebackenen Kuchen. Der Kuchen ist ja seiner Entstehung nach auch nur der Bodensatz der eingekochten Mehlsuppe, jedenfalls älter als das gesäuerte Alltagsbrot. Der flache Kuchen wurde das kultische Brot und nicht nur von der Kirche in der geweihten Form der Hostie angenommen, sondern auch vom Volke als Festgebäck.

Für die Festtage kennt man in Thüringen im Kuchenbacken keine Grenze: neben den vielen trockenen alle die nassen Kuchen mit Obst, Beeren, Mohn, Rahm, Quark, Speck, Zwiebeln; Hirschhornkuchen und kalte Kräppel sind besonders in Mittelthüringen beliebt. 27 verschiedene Kuchenarten nannte man mir in einem Dorfe bei Arnstadt als gängig.

Daß die Thüringer eine solche Vielseitigkeit und einen solchen Geschmack im Kuchenbacken entwickelt haben, ist m. E. auf die überaus große Zahl der Klöster in Thüringen zurückzuführen, die von Anfang an eigene Backhäuser hatten. Es wirkt sich also auch hier „gesunkenes Kulturgut" aus. Die Klosterbäckereien wurden Pflegestätten der Backkunst und Ausbildungswerkstätten der Bäcker. Aus ihnen fanden die kulinarischen Genüsse und Feinheiten den Weg in die bäuerliche Welt. Im Erfurter Heimatmuseum ist z. B. eine ursprünglich dem Neuwerkskloster gehörende Kuchenmodel vorhanden, die aus dem 15. Jahrhundert stammt. Dann haben aber auch die Thüringer Fuhrleute im ausgehenden Mittelalter aus dem Süden und dem Rheinlande die Gewürze mitgebracht, die den Gebäcken erst den richtigen Geschmack verleihen[1]). Auch zu Anfang des 19. Jahrhunderts, als in Deutschland Schmalhans Küchenmeister war, wurden die Thüringer Bauern kulinarischer Ausschweifungen und der Völlerei bezichtigt, bloß weil sie viel Backwerk aus Weizenmehl herstellten.

Doch spielt in der Hack- und Erntezeit die Volksnahrung auch wieder eine bescheidene Rolle. In der Hackzeit wird z. B. von der Bäuerin ein großer Kranz gebacken und stückweise mit aufs Feld genommen. Allgemein üblich sind die „Pfannen". Auf den Grund der gut eingefetteten Bratpfanne kommen geriebene Kartoffeln, dann je nach der Jahreszeit Kirschen oder Birnen, dazu eine gehörige Portion Milch und Öl. Die Pfanne wird mittags in das Backhaus getragen, der Bäcker setzt sie in den Ofen, und wenn die Leute um 6 Uhr vom Felde heimkehren, nehmen sie die „gare Pfanne" mit nach Hause. Das warme Abendbrot ist fertig.

Nördlich von Gotha und Eisenach ist das sogenannte Tischel (abzuleiten wohl von titschen, eintauchen ?) beliebt, ein Pfannenessen aus Eiern, Rahm, Milch und Semmel; oben darauf wird von Wohlhabenden ein ganzes Stück Butter gelegt. Ärmere begnügen sich mit dem Einlegen von gedörrten Pflaumen oder auch von Bratwurststücken. Sonntags früh, wenn das Backhaus noch warm ist, tragen sie die Pfanne dahin und holen sie als sonntägliches Mittagessen ab. Wie im Interesse ununterbrochener Arbeit am Wochennachmittag die „Pfanne" bereitet wird, so gestattet das Tischel am Sonntagvormittag den Frauen den ungestörten Kirchgang.

[1]) Vgl. M. Wähler, Leckereien auf dem Thüringer Walde um 1634. Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde 5 (1930), 173.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß sich das Volk eine Speiseordnung mit gebundenen und ungebundenen Tagen geschaffen hat, d. h. die Alltagsnahrung wie die Festtagsnahrung ist sittenmäßig gebunden. Der Andreastag am 30. November, der im Saaletal und Rinnetal bis Stadtilm hinauf an Stelle des Nikolaustages gefeiert wird — überall da, wo ursprünglich Slawen siedelten —, bringt Andreaszöpfe, der Nikolaustag nördlich des Thüringer Waldes Nikolauszöpfe und -männer. Der Herrschekloas südlich des Waldes im Werratale beschert Pfefferkuchenreiter, der Martinstag in den altlutherischen Gebieten Martinsbrötchen und -hörnchen und Rosinenwecke. Besonders die ehemaligen Gebiete Sachsen-Altenburgs und der beiden Reuß kennen am Reformationsfest das vierteilige Reformationsbrötchen.

Der Glanzpunkt des Jahres ist Weihnachten mit dem Weihnachtsstollen, der in Mittelthüringen Schittchen genannt wird. Schittchen ist die Deminutivform von Scheit; Krescheit, d. h. Christscheit, heißt dieses Weihnachtsgebäck noch in Mellenbach im Schwarzatale, auf dem Walde Christweck, um Eisenach Schorn oder Schänner und in Südwestthüringen Christsaamel (Semmel). Fast jede zünftige Hausfrau hat fürs Schittchenbacken ihr besonderes Rezept, von den mütterlichen Ahnen ererbt und wohl behütet. Die Christstollen sind m. W. 1545 zuerst im Freistaat Sachsen nachgewiesen, in einer Erfurter Kindtaufsordnung[1]) von 1611 werden sie Scheutigen, 1622 in der Erfurter Viktualien- und Warentaxe[2]) Scheitigen genannt. Stollen, ursprünglich soviel wie Stütze, Pfosten bedeutend, weist also wie das Scheit auf ein Stück Holz als Vergleich hin. In Eisenach wurden früher zu Weihnachten Pfefferscheiben gebacken, auf denen Frau Holle mit dem Spinnrad oder Spinnrocken abgebildet war[3]). In Gleichamberg südlich der Gleichberge werden zu diesem Feste die sonst gewöhnlich nur zur Kirmse gebackenen Döckela oder Döckelich gebacken, d. h. kleine Docken, Puppen. Die Döckela sind waffelähnliche Biskuits, in Bündel gefaßt; sie werden vor der Kirmse durch die Burschenschaft, die sie backen läßt, „ausgeschlagen". Durch Verkauf und Verwürfeln dieser Döckela füllen die Burschen die Kirmeskasse. Anderswo nennt man sie Schierferle. Ihre Parallele auf dem Eichsfelde sind die Eisenkuchen, Waffeln, die eine rasch hergestellte Beigabe zum Besuchskaffee bilden.

Fastnacht kennt die Brezel, Gründonnerstag in Südthüringen gebackene Hasen, die Eier legen, oder gar, wo der Storch die Eier bringt wie in Westthüringen, gebackene Störche. In Schmölln bei Altenburg werden an diesem Tage noch die gelben Stollen gereicht. Ein eigenartiges Gebäck ist der Fastnachtskuchen in Trebra (Kr. Sondershausen): ein

---

[1]) Der Stadt Erffurd Erneuerte vnd verbesserte Ordnung, wie es darinnen bey ihren Bürgern, Einwohnern vnd Vnterthanen hinfüro mit den Gevatterschafften vnd Kindtäuffen sol gehalten werden. 1611.

[2]) Verbesserter E. E. Raths der Stadt Erffurdt Anschlag die Müntz betreffend samt ergänztem Text der Victualien vnd Wahren .... 1622.

[3]) August Witzschel, Sagen, Sitten und Gebräuche aus Thüringen (Wien 1878), S. 173.

Kuchen mit dem üblichen Kuchenteig, oben mit Öl bestrichen, darein werden Kräpfel gelegt. Die Kräpfel werden dann besonders gegessen. Der untere Teil, auf dem die Kräpfel gelegen haben, nennt man „die Leiden", jedenfalls nach dem Leiden Christi. Vor dem Kriege wurden sie viel gebacken, jetzt seltener.

Zur Schuleinführung werden in Wasungen Hufeisen verteilt, in Gräfinau und Roda bei Ilmenau Hornapfen, auch Hornaffen genannt, am letzten Schultage nach dem Schulexamen in Udestedt bei Erfurt Hornachten. Die Hufeisen stehen wahrscheinlich wie die gebogenen Martinshörner mit dem Himmelsreiter Wuotan in Beziehung. Die in Thüringen nebeneinander stehenden Formen Hornapf, Hornaffe und Hornachte sind wohl abzuleiten von hornaff(e), das in einer Mainzer Handschrift des 15. Jahrhunderts bezeugt ist[1]). Es scheint wohl zunächst ein technischer Ausdruck der Bleiglaserei zu sein für eine Spitzwecke, einen Zwickel zwischen den Butzenscheiben des Glasfensters[2]). Der Begriff Hornachte ist dagegen so zu erklären, daß 12 Stück Brezelringe auf einer Tafel gebacken wurden, von denen je 2 eine 8 bilden. Da sie immer nach 2 Ringen, nach Achten also, gezählt wurden, kam der Name Hornachte zustande.

Am Johannistage werden im südthüringischen Mupperg die Hollerträubel hergestellt: Die Blütenstände des Holunders (sambucus niger) werden in einen Eierkuchenteig getaucht, dann in schwimmende Butter geworfen und gesotten. Zur Kirmse gibt es Pfannkuchen, die teils schief quadratisch geschnitten sind, teils als Teigklumpen über dem Knie (!) geformt werden, so daß der Rand stark, die Mitte dünn wird. Alle diese Gebildbrote, die Zöpfe, Hörner, Döckela und Krapfen sind natürlich ursprünglich Opfergaben.

In Weimar hat der geschäftstüchtige und in Thüringen weit bekannte Bäckermeister Arno Schmidt auf dem Frauenplan, dem Goethehaus gegenüber, der für die Neubelebung alter Bräuche viel getan hat, zum Goethejahr 1932 Gretchenzöpfe und Mephistohörner hergestellt und damit bei Fremden und Einheimischen großen Anklang gefunden.

Beim Leichenbegängnis in Wasungen werden besondere „Totäkuche" den Gästen gereicht, in Crock bei Eisfeld Backsteinkäse nach dem Kaffee. Besonders hoch müssen die Hochzeitskuchen als Geschenkkuchen geraten.

In meiner umfangreichen Sammlung von thüringischen Dreschflegelreimen spielen die Nahrungsmittel eine große Rolle, gleichsam eine Wunschrolle. Beim Dreitakt heißt es: „Friß Knackwurscht!" oder: „Koch Kaffee, back Tetscher!" oder: „Back Brutplatz!". Beim Viertakt: „Speck ins Töpfchen!" oder: „Koch Kließ und Fläsch!". Beim Fünftakt: „'s fehlt mer Kas und Bier." Beim Sechstakt: „Koch Hotz on Brih on Fläsch!" oder: „Kocht Kraut und Fläsch im Topfen!"

---

[1]) Laurentius Dieffenbach, Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis, Frankfurt a. M. 1857, S. 51 sub verbo: artocopus.

[2]) Alfred Götze, Frühneuhochdeutsches Glossar, Bonn 1920, u. d. W. hornaff. Auch in schlesischen Handschriften des 15. Jahrhunderts ist hornuff bezeugt. Vgl. auch J. Klapper, Schlesische Volkskunde S. 79.

Daß die Volkskunst ein gutes Betätigungsmittel nicht nur bei den Bäckern, sondern auch bei den Fleischern findet, beweisen die Ladenfensterausstellungen besonders um die Weihnachtszeit.

Die thüringischen Mundartdichtungen und Erzählungen sind voller Schnurren über das Essen und Trinken. August Ludwig in Jena hat die einzelnen Bände seiner Sammlung nach den Kuchenarten genannt: Quatschgenkuchen, Spackkuchen, Zöppelkuchen, Mohnkuchen. Ich will nur zwei Beispiele dafür anführen, wie die echt thüringische Volksweisheit in vielerlei Sprüchen, die es mit der Nahrung zu tun haben, zum Ausdruck kommt. „Gut gefrühstückt hält für'n ganzen Tag, gut geschlacht fürs ganze Jahr, gut geheirat't fürs ganze Leben." Der thüringische Mundartdichter Walter Tröge in Weimar kennzeichnet das „thüringische Wesen" in folgendem Spruch:

Ä schienes Lied,
ä putzger Scherz,
ä ruher Kluß
äs was fersch Herz."

Also auch der rohe Kloß geht dem Thüringer ans „Herz"!

Als ich einen alten thüringischen Bekannten, einen einstigen Fabrikmeister fragte, wie es ihm ginge, erwiderte er mir: „Ach gut, ich hab jeden Tag meinen Kuchen zum Kaffee." Der Maßstab für sein Wohlbefinden ist die Verfügung über Kuchen. Diese Wertung ist für den Thüringer charakteristisch.

Der Thüringer, d. h. der Thüringer Volksmensch, ist in seinem Wesen nicht geschlossen, nicht einfach, vielmehr aufgeschlossen für vielerlei, er geht mehr in die Weite. Die Vielgestaltigkeit, Reichhaltigkeit und der Formenreichtum, die wir im politischen Leben, in der Fülle der Residenzen und Kulturstätten, der Volksfeste, der Fabrikmuster, besonders in Gläsern und Spielwaren mit Tausenden von Mustern für denselben Gegenstand, in der Polyphonie des größten thüringischen und deutschen Tonschöpfers Joh. Seb. Bach, in den ungemein zahlreichen mundartlichen Bezeichnungen für dieselbe Sache wahrnehmen, ist auch für die Volksnahrung des Alltags und der Feste vorhanden.

Die Volksnahrung erweist sich damit als ein vortreffliches Mittel, die Art des Volkes, den Charakter des Volkes kennenzulernen. Aus genauer Kenntnis der Volksnahrungslage hat sich die Thüringer Staatsregierung veranlaßt gesehen, gerade das Los der von der Wirtschaftsnot schwer betroffenen und infolgedessen sich nur kärglich nährenden Bevölkerung des Thüringer Waldes[1]) und der thüringischen Rhön durch die Organisation eines großzügigen Hilfswerkes zu lindern. Allmählich wird doch Wirklichkeit, was W. H. Riehl 1851 in seinem Buche „Bürgerliche Gesellschaft" gefordert hatte, daß die Kenntnis des Volkslebens, daß „die Wissenschaft vom Volke als das Urkundenbuch der sozialen Politik" gelten müsse.

---

[1]) Vgl. M. Wähler, Der Thüringer Wäldler, in: Das Thür. Fähnlein 2 (1933), 257ff.

Kleine Mitteilungen.

Miszellen zur Volkskunde.

(Mit 4 Abbildungen.)

1.

Bekannt ist die auf ursprüngliche Fruchtbarkeitsübertragung zurückgehende Sitte in Würmlingen, die man „pfeffern" heißt: Am unschuldigen Kindleintag kommen die Kinder mit Ruten und bestreichen die Hausmutter mit den Worten:

Pfeffer, Nussen, Kuchen raus,
Oder ich laß den Marder ins Hühnerhaus!

(Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 12, A. 1). Daß hier auf die Hausfrau der Brauch sich verengt hat, tut für die Grundvorstellung nichts zur Sache. Gewöhnlich trifft der Brauch die Mädchen, so bei dem an Fastnacht in Niedersachsen ausgeübten „fuen"; die Ausdrücke „dutteln" (im Schaumburgischen: Lynker, Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen 1854, S. 237 Nr. 320), „pfeffern "(auch im erotischen Sinn gebraucht), „fuen", und der Körperteil, der noch bei der Sitte bedacht wird, sprechen genug als Zeugen für den einst derb gemeinten Übertragungsritus. An die jungen Frauen wendet sich der deutliche Vers:

Ich pfeffere eure junge Frau,
Ich weiß, sie hat das Pfeffern gern,
Ich pfeffere sie aus Herzensgrund,
Gott halt die junge Frau gesund.

Nur auf die Art der Zweige weist das thüringische „tängeln" (Tängelich ist Tannenreisig). Beim Wurmlinger Vers war mir nie klar, was die Ausdrucksweise „den Marder ins Hühnerhaus lassen" heißen soll. Klar ist der Sinn bei dem Fastnachtheischevers im Odenwald:

Eier heraus, Eier heraus,
Der Marder ist im Hühnerhaus!

(vgl. Handw. d. dt. Abgl. 2, 615 Anm. 211 b). Nun weist Herr Pfarrer Ludwig aus Jena darauf hin, daß in Thüringen von einem Mädchen, das vor der Ehe ein Kind bekommt, gesagt wird: Der Butz (das ist der Marder) ist ins Hühnerhaus geraten. Dazu ist nun wieder eine Sitte aus Württemberg zu vergleichen: Beim Heischeumgang am Fastnachtsonntag in Ailringen verkleidet sich ein Bub als Butz mit Erbsenstroh; mit Gefolge zieht der Butz von Haus zu Haus, und die ganze Gesellschaft ruft:

Eier raus,
Der Butz ist haus.

Der Butz bekommt 6 Eier (ebd. Anm. 211 a).

2.

In meinem Brezelartikel im Handwörterbuch des dt. Abergl. (1, 1561 ff.) habe ich alles Material über die Brezel vorgelegt und die Deutung Höflers als Substitut für Armringe (als Grabbeigaben) gründlich zerpflückt. Ich habe darauf hingewiesen, daß die

Brezel ein aus der Antike übernommenes Klostergebäck ist. Vorweg ist zu betonen, daß im Mittelalter und auch heute noch die Form der Brezel nicht monopolisiert ist: Die beiden Enden des Teigstreifens werden verschieden verflochten oder gelegt: Die leicht eingerollten Enden zeigt die Form bei Herrad von Landsberg (Abb. 1 Nr. 2), und heute ist die Nördlinger Brezel noch ein ganz rarer Typus dieses Gebildbrotes; man verflicht einfach die beiden Teigenden (Abb. 1 Nr. 3). Mit der Nördlinger Brezel ganz evident verwandt ist ein Gebildbrot auf einer feinen Mahlszene in einem Codex Vaticanus des 5. Jahrhunderts: Aeneas und Dido sind hier die Hauptpersonen des Fisch-Brot-Mahles; am Rande einer Platte, die auf einem Dreifuß liegt, finden wir seltene Gebäckformen (alle Belege in meinem Artikel „Brezel"): vgl. Abb. 1 Nr. 1. Auf der Suche nach neuem Material habe ich im 4. Bilderband des Ichthys von Dölger (Tafel 278) einen neuen Beleg entdeckt: Das Bild stammt aus Bertholts Perikopenbuch (10. bis 11. Jahrhundert) und stellt wieder eine Mahlszene dar, deren Beschreibung die Skizze erübrigt (Abb. 3). Neben der Brezelform, die die beiden Enden des Teigringes ohne Verschlingung zeigt, wie die der Herrad von Landsperg, und weiterhin die aus dem Antiphonarium von St. Peter in Salzburg (12. Jahrhundert) sehen wir ein neues interessantes Gebäck (eins auf der Abendmahldarstellung, Abb. 3, und zwei auf der Hochzeitsdarstellung, Abb. 4), bei dem die beiden Teigenden nur übereinandergelegt sind, ähnlich den Flachsreischen in der Oberpfalz (Abb. 1 Nr. 10 u. Abb. 2). Auch diese neuen Belege schließen sich mit den früheren Beispielen zu einem Ring: Die Brezel ist ein aus der Antike übernommenes Klostergebäck.

3.

Zum Ungezieferverjagen am Abdontag möchte ich einen jetzt noch angewandten Brauch im Bärental bei Titisee am Fuße des badischen Feldberges erwähnen. Wenn die Hühner Läuse haben, klopft man am Abdontag an den vier Ecken des Hühnerhauses unbeschrien vor Sonnenaufgang unter Anrufung der drei höchsten Namen: „Abdon, ich bitte dich, befreie und bewahre mich vor dem Ungeziefer und dessen Brut, im Namen usw." Dieses Mittel wurde, nachdem alle chemischen Gegenmittel versagt hatten, von Frau Herrmann, Hofbäuerin in Bärental, mit bestem Erfolg 1930 angewandt.

Freiburg i. Br. F. Eckstein.

Abenteuer eines Gänsemädchens.

Ein Märchen aus der Oberpfalz.

Wie ich acht Jahre alt war, bin ich nach Schöngras zu der Hüterin als Gänsehirtin in Dienst gekommen. Eines Tages hab' ich nun meine Gänse an dem Bockesmicherl seinem Weizenfeld vorüber getrieben. Nebendran hat ein großer Kirschbaum mit reifen Kirschen gestanden, und weil sie gar so schön rot waren, bin ich hinaufgestiegen und hab' nach Herzenslust davon gegessen. Unterdessen sind die Gänse alle in das Weizenfeld eingefallen und haben sich drinnen gütlich getan. Nach einer Weile kommt der Bockesmicherl daher, und wie er die Gänse in seinem Weizen sieht, hat er fürchterlich zu fluchen und zu schimpfen angefangen und gesagt: „Wenn nur das verflixte Luder da wäre, ich tät sie gleich erschlagen." Dann ist er den Gänsen nach und hat sie alle miteinander tot geschlagen. Mir aber ist's himmelangst geworden, und ich hab' mich droben auf meinem Baum nicht zu rühren getraut. Erst, wie er wieder fort war, bin ich heruntergestiegen und hab' den Gänsen die Schnäbel unter die Flügel gesteckt, so daß man hat meinen können, sie schlafen.

Eine Weile darnach ist die Hüterin gekommen und hat mir mein Mittagessen gebracht, Kraut und Fingerknödel. Dann hat sie gesagt: „Gelt, treib die Gänse fein noch weiter fort!" „Ja", hab' ich geantwortet, „das tu' ich schon, nur schlafen sie jetzt alle, und da will ich noch so lange warten, bis sie ausgeschlafen haben, dann treib' ich sie gleich fort." Und damit die Hüterin ja nicht länger dableibt und schließ-

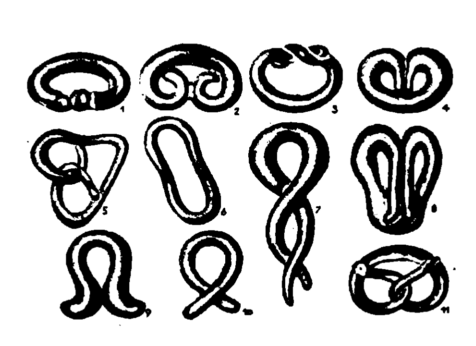


Abb. 1.

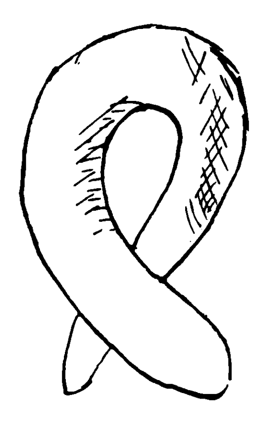


Abb. 2. Nürnberger Flachsreische.

Zu Abb. 1: 1. Älteste Form aus einer feinen Fischmahlszene in einem Vatikankodex des 5. Jahrhunderts. 2. Brezel im hortus deliciarum der Herrad von Landsperg (12. Jahrhundert) (ebenfalls feine Fischmahlszene). 3. Nördlinger B., evident ähnlich der Form aus dem Vatikankodex. 4. Krakeling aus Friesland. 5. Steinplastik einer Brezel an der romanischen Kirche zu Brenz (Württemberg). 6. Rundbrezel ebenda (Zeit: 12. Jahrhundert). 7. Brezelform, genannt „Flachsreischen“ in der Oberpfalz, Schraubendreher bei Hof. 8. Magl (Magsamen-, Mohnsamen-) Brezel im österreichischen Waldviertel. 9. Flachsreischen in Nürnberg, Schweinsohren in Liegnitz, Ehemänner in Ostfriesland, Ohr in Lüneburg, gebrochenes Herz in Celle. 10. Andere Form der Flachsreischen in Nürnberg, Hirschhorn in Hamburg, 11. Heute allgemein übliche Form.

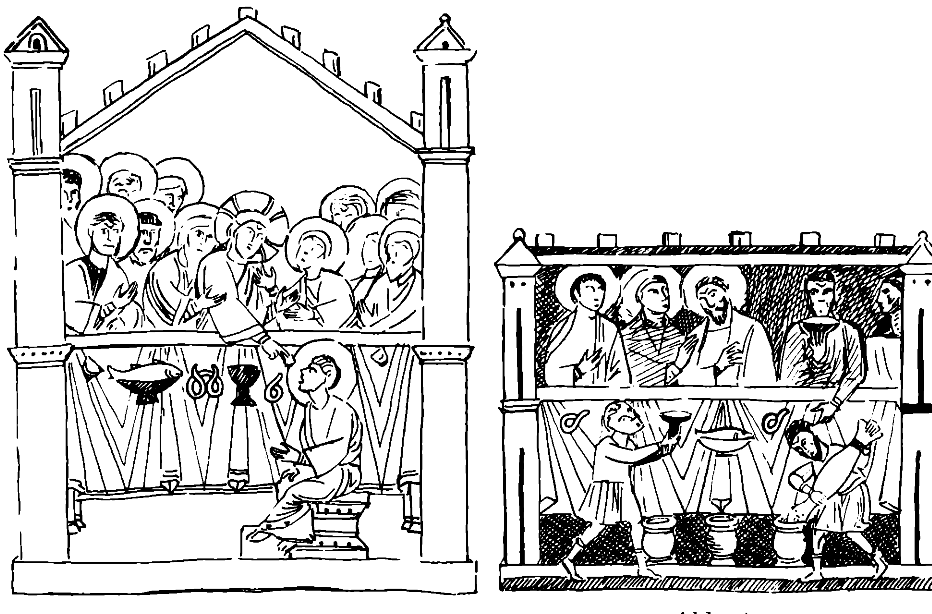
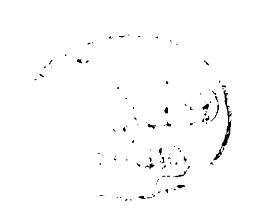


Abb. 3. Abb. 4.



lich merkt, was mit den Gänsen geschehen ist, hab' ich so getan, als hätt' ich noch gar keinen Hunger und hab' ihr das Kraut wieder mitgegeben, die Nudeln aber vor ihren Augen in meine Schürze getan, um sie später zu essen. Wie sie dann glücklich fort war, hab' ich mich gleich aus dem Staub gemacht und bin weit, weit gegangen. Zuletzt bin ich in einen großen Wald gekommen und bin stundenlang darin fortgewandert.

Wie dann die Nacht hereingebrochen ist, hab' ich auf einmal in der Dunkelheit ein Licht wahrgenommen. Da bin ich drauf zugegangen und bin zu einem kleinen Häuschen gekommen. Jetzt hab' ich mir ein Herz gefaßt und hab' an der Tür angeklopft. Da ist eine alte Frau herausgekommen, die hab' ich gefragt, ob ich nicht die Nacht bei ihr bleiben kann. Drauf hat sie mir geantwortet: „Ja, Kleine, ich hätte dich schon gern da behalten, aber mein Mann ist so bös, da müßt' ich fürchten, daß er dir was Schlimmes antut.“ Wie ich das gehört hab', sind mir die Tränen in die Augen gestürzt, und da hat die Frau gesagt: „Nun, so bleib halt doch da! Ich will schon mit meinem Mann reden, daß er dir nichts tut.“ Dann hat sie mich in die Stube hineingeführt und gesagt, ich soll mich hinten in die Ofenecke setzen. Es hat nicht lang gedauert, da ist ihr Mann heimgekommen. Wie der mich gesehen hat, da ist er ganz zornig geworden und hat geschrien: „Wer ist denn die da?“ Drauf hat sein Weib ihm gut zugeredet: „Nun ja, da brauchst du nicht gleich böse zu sein, es ist ein kleines Mädel, das sich im Wald verirrt hat. Behalten wir sie halt heut Nacht bei uns!“ „Meinetwegen“, hat der Mann darauf geantwortet, „so soll sie halt hier bleiben.“ Darnach hat die Alte einen Topf voll Kraut und Fleisch aus der Ofenröhre geholt und auf den Tisch gestellt, und nun hab' ich mich auch zu ihnen an den Tisch setzen und mitessen müssen. Nach einer Weile aber hab' ich ein Menschenfingerchen in dem Essen gefunden. Weil's mir fürchterlich gegraust hat, hab' ich's heimlich herausgenommen und unter den Tisch geworfen. Es haben aber zwei große Hunde darunter gelegen, die haben sich um das Fingerchen gerauft. Drauf hat der Mann ihnen zugerufen: „Ei, was habt ihr denn da drunten, ihr Luderskerle?“ Da hab' ich mir gedacht: „Ich weiß es schon, was sie haben“, bin aber still gewesen. Nach dem Essen hat mich dann die Alte in ein Kämmerchen geführt, worin ein Bett gestanden ist, und hat gesagt, ich soll mich hineinlegen. Wie sie dann fort war und ich hinter die Tür geschaut hab', da hab' ich ein totes Weib dort stehen sehen. Da hab' ich's genommen und ins Bett hineingelegt, und ich selbst hab' mich hinter die Bettstatt verkrochen. In der Nacht ist auf einmal die Tür aufgegangen, und der Mann ist hereingekommen mit einem großen Prügel in der Hand. Damit hat er mehrere Male mit aller Wucht aufs Bett dreingehauen, allein statt mich zu treffen, wie er meinte, hat er nur das tote Weib nochmals erschlagen. Darauf ist er wieder zur Tür hinausgegangen.

Wie ich ihn dann in der Frühe hab' fortgehen hören, bin ich aus meinem Schlupfwinkel hervorgekrochen und hab' zum Schlüsselloch hinausgeschaut. Da ist die Alte auf einem Schemel draus gesessen und hat Gänse gerupft. Nun hab' ich mir ein Herz gefaßt, bin zur Tür hinaus, hab' die Alte vom Schemel hinuntergestoßen und hab' mich schleunig davongemacht. Und ich bin gelaufen und gelaufen, daß mich fast die Beine nicht mehr tragen wollten, und bin noch viel tiefer in den Wald hineingekommen.

Endlich, wie es schon wieder angefangen hat, dunkel zu werden, bin ich zu einem Bauernhaus gekommen. Die Bäuerin hat gerade im Hof gestanden. Da bin ich auf sie zu und hab' sie gefragt, ob ich nicht bei ihr übernachten kann. „Ja“, hat sie gesagt, „du kannst schon dableiben, geh' nur hinein in die Stube.“ Da bin ich hinein und auf den Ofen hinaufgestiegen und hab' mich auf die Späne gelegt, die droben zum Trocknen gelegen sind. Wie dann nach einer Weile die Bäuerin mit ihrem Mann, dem Knecht und der Magd in die Stube gekommen ist, um zu Nacht zu essen, war sie erstaunt, mich nicht darin zu sehen. „Ei der Tausend“, hat sie jetzt gerufen, „wo ist denn nur das Mädel? Es ist doch soeben eines hereingegangen, und jetzt seh' ich's nicht.“ Und sie haben mich auch nicht gefunden. Dann haben sie sich an den Tisch gesetzt und Pfannenknödel gegessen, und, weil viele übrig

geblieben sind, hat die Bäuerin gesagt: „Schade, daß das Mädel nicht da ist, es hätte gut mitessen können.“ Ich hab' mich aber mäuschenstill gehalten, weil ich gefürchtet hab', es könnte mir wieder so gehen wie in der vorigen Nacht. Dann haben sie die übrigen Knödel in die Röhre gestellt, um sie für den nächsten Tag aufzuheben. Weil ich sehr hungrig war, hab' ich jetzt von Zeit zu Zeit verstohlen heruntergelangt und mir welche herausgenommen.

In der Nacht aber kommen auf einmal zwei in die Stube herein, das war der Knecht und die Magd. Die hatten erfahren, daß der Nachbar aus dem Verkauf eines Ochsen viel Geld gelöst hatte, und waren während der Nacht in seine Wohnung geschlichen und hatten dort das Geld gestohlen. Und nun haben sie sich an den Tisch gesetzt, um es zu zählen. Während sie damit beschäftigt waren, hab' ich wieder hinuntergelangt, um mir noch einen Pfannenknödel zu holen. Da sind die Späne ins Rutschen gekommen und sind alle hinuntergefallen und ich auch damit. Wie die zwei das gesehen haben, sind sie vor lauter Schrecken davon gerannt und haben alles Geld liegen lassen. Jetzt bin ich aufgestanden, hab's vom Tisch weggenommen und schnell in meine Schürze getan und bin aus dem Hause geschlichen.

Die übrige Nacht hab' ich dann im Walde zugebracht und, sobald es zu tagen angefangen hat, hab' ich mich auf den Heimweg gemacht. Wie ich dann glücklich zu Hause angekommen war, hab' ich der Hüterin die Gänse, die durch meine Schuld umgekommen waren, bezahlt, und dann ist mir noch ein hübsches Stück Geld für mich übriggeblieben.

* * *

Dieses Märchen erzählte mir um 1892 in München unsere Wäscherin, Frau Barbara Schmied, die um 1850 zu Bruck bei Bodenwöhr in der Oberpfalz geboren war und 1921 in München starb. Sie hatte es nebst anderen Märchen als Kind von ihrer Mutter gehört. Schöngras ist ein Dorf in der Nähe von Bruck. Auffällig ist die Einkleidung als Ich-Erzählung, doch sind schon in den Märchen-Anmerkungen von Bolte-Polívka 4, 20 Beispiele für diese Form angeführt.

München. Anton Englert.

Gebildbrote aus Steiermark.

(Mit 3 Abbildungen)

Über Gebildbrote hat M. Höfler eine Reihe von umfangreichen und überaus gründlichen Untersuchungen veröffentlicht, von denen die wichtigsten als Supplementhefte der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde erschienen sind. Trotz seiner anscheinend erschöpfenden Sammlung wurden mir in Steiermark noch einige Gebildbrote bekannt, für die bei Höfler gar keine oder nur entfernte Vergleichsobjekte zu finden sind. Aus diesem Grunde scheinen sie mir einer Beschreibung wert. Die zwei ersten stammen aus Obersteiermark aus der Gegend von Rottenmann, das dritte aus dem Hügelland des Sulm- und Saggautales, das letzte aus der Oststeiermark, aus Eggersdorf, nicht weit von Graz.

Die beiden obersteirischen Gebildbrote werden aus dem Brotteig, aus dem das letzte Brot vor Weihnachten gebacken wird, geformt und mit ihm mitgebacken. Verwendet werden sie erst am Weihnachtsabend.

I. Das Windradel. Ein schmaler Brotteigreif von 15 cm Durchmesser, dessen innere Lichtung durch zwei Teigstreifen, die kreuzweise angebracht sind, in vier Teile geteilt wird (Abb. 1). So vorsichtig man auch mit Deutungen volkskundlicher Objekte sein soll, so glaube ich doch, daß hier der Radform des Gebäckes kultische Bedeutung zukommt. Unter den Weihnachtsgebäcken Höflers (Supplementheft 3 der Zeitschr. f. Österr. Volkskunde) findet sich nur ein einziges, das entfernte Ähnlichkeit mit diesem „Windradel“ aufweist, und zwar auf Tafel 13 Fig. 61 (aus Rudbecks Atlantica (1600) nach Hammerstedt abgebildet). Das Windradel wird am Abend des 24. Dezember, der ersten Rauhnacht, auf die „Torsäule“, das Eingangs-

tor zum umfriedeten Hof, gelegt. Das Hinlegen erfolgt ohne weitere Zeremonien, Sprüche oder Gebete, das Brot gilt als Vorbeugung gegen Schaden durch Sturm. „Windfutter" ist weit verbreitet und in verschiedenen Formen bekannt. Auffallend ist hier, daß zum Windfutter ein Brot besonderer Form verwendet wird, und seine Hinterlegung auf der Torsäule. Gewöhnlich werden zum Windfutter nur Abfälle oder hie und da Teile eines Brotes ohne besondere Form verwendet. Für die Hinterlegung auf der Torsäule, der nach altgermanischer Auffassung große Bedeutung zukommt, kann ich noch ein Beispiel anführen. Byloff erwähnt in seinem Buch „Volkskundliches aus Prozeßakten der österreichischen Alpenländer" S. 41, aus einem Zaubereiprozeß von Schloß Hainfeld bei Feldbach (Oststeiermark): „Der Angeklagte gesteht, in der Dreikönigsnacht (reichen Nacht, 6. I.), vor Sonnenaufgang Brösel und andere Speiseabfälle in einem neuen Topf auf die Torsäule gestellt zu haben, um Windschaden abzuwehren."

2. Das Feuerbrot. Das Feuerbrot wird aus demselben Teig wie das Windradel gebacken und hat eine Länge von etwa 30 cm (Abb. 2). Bei flüchtiger Betrachtung sieht es am ehesten wie die Nachbildung einer menschlichen Hand aus, es muß aber sieben Enden haben (heilige Zahl!). Was es vorstellen soll, ist wohl schwer zu sagen. Man könnte vielleicht an eine züngelnde Flamme denken? Das „Feuerbrot" wird in folgender Weise verwendet: Am Weihnachtsabend gibt man in eine Pfanne Glut. In diese wirft man geweihte „Palmbuschen", getrockneten Speik (Valeriana celtica), „Zeller Rach", ein in Maria Zell, dem berühmten steirischen Wallfahrtsort käufliches Räuchermittel, und „Wein-Rach", die harzigen Körner, die Waldameisen in ihrem Bau sammeln und die früher in Steiermark allgemein in Apotheken verkauft wurden. Die Pfanne wird mit diesen glühenden Ingredienzien, nachdem sie vorher mit Weihwasser besprengt war, unter dem Beten des Rosenkranzes um die Felder, die um das Bauernhaus liegen, und durch alle Räume von Haus und Stall getragen. Zuletzt kommt man in die Küche. Hier werden die in der Pfanne befindlichen Reste in den Herd geschüttet und das Feuerbrot dazu geworfen. Das Windradel, das vorher auf dem Küchentisch liegen geblieben war, wird jetzt ohne weitere Zeremonien auf die Torsäule gelegt.

Feueropfer sind weit verbreitet, auch von fertigen Gebäcken. Schon die Römer opferten an den Summanalien Gebäcke für den Himmelsgott Summanus (s. Pauly-Wissowa usw.). Bei Kremsmünster in Oberösterreich dient dazu der zuletzt gebackene Faschingskrapfen, im Traunviertel ein Laib des zu Weihnachten gebackenen Brotes, den man aber in drei Teile bricht, von denen je einer zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten verbrannt wird. Daß aber zu diesem Zweck ein eigenes Gebäck mit besonderer Form gebacken wird, ist ebenso wie beim Windradel als Windopfer, soviel ich weiß, nicht bekannt geworden. Das Opfern dieser beiden Gebildbrote soll heute noch auf vielen Bauernhöfen geübt werden.

3. Das Gebildbrot aus dem Sulmtal ist der Luziastritzel, ein flacher, runder Fladen aus grobem Maismehl von etwa 12 cm Durchmesser und 1 cm Dicke. Er wird nur am Tage der heiligen Luzia (13. 12.) gebacken, so daß er trotz seiner einfachen Form doch zu den Gebildbroten zu rechnen ist. Auffallend ist der Name „Stritzel", der sonst nur bei geflochtenen, länglichen Gebäckformen angewendet wird. Jeder Bewohner des Hauses erhält ein solches Gebäck und ißt es noch am selben Tage auf. Besondere Andachtsformen werden beim Verspeisen nicht geübt. Der Genuß des Stritzels soll vor dem Biß wütender Hunde schützen, sonst gilt die heilige Luzia als Helferin bei Augenkrankheiten. Es werden nicht mehr viel Bauernhöfe zu finden sein, wo dieser Brauch geübt wird. Noch vor 40 Jahren war er allgemein verbreitet.

4. Das letzte Gebildbrot aus Eggersdorf findet beim Festmahl nach dem Flachsbrecheln Verwendung. Die Buabn oder die Mandeln sind etwa spannlange Nachbildungen einer menschlichen Gestalt, aus Krapfenteig gebacken. Bei der mühseligen Arbeit des Brechelns helfen sich die Nachbarn gegenseitig ohne Entlohnung. Nach Schluß der Arbeit wird dafür ein reichliches Festmahl mit vielen Gängen aufgetischt, das wahrscheinlich ehemals kultische Bedeutung hatte. Nach dem dritten oder vierten Gang, wenn alles in fröhlichster Unterhaltung ist, werden von einer

flinken Person möglichst rasch die „Buabn“ hereingetragen. Ein Kürbis war halbiert und ausgehöhlt und auf demselben mit Holzspänen vier bis fünf solcher „Buabn“, blumengeschmückt, befestigt worden (Abb. 3). Jeder sucht möglichst schnell soviel wie möglich davon zu erwischen und versteckt sie dann in seiner Schürze. Es ist offenbar der Rest einer kultischen Handlung, durch Schnelligkeit etwas Segensvolles für sich zu erwirken, so wie an anderen Orten Wettläufe usw. Mannhardt hat sie für den Abschluß verschiedener landwirtschaftlicher Arbeiten, besonders bei Erntegebräuchen, geschildert; vgl. auch Weinhold, Zs. d. V. f. Vkde. 3, 1f.

In dieser Auffassung werde ich bestärkt, da auch in der Weststeiermark, an der windischen Sprachgrenze, ein Gebrauch beim Brecheln heute noch in entlegenen Gehöften vorkommt, der auch wie eine Art Schnelligkeitszauber erscheint. Dort wird nämlich beim letzten Gang des Brechlmahles, der aus Krapfen besteht, zu unterst in die Schüssel, in der sie aufgetischt werden, ein rot gefärbtes Ei gelegt. Alles stürzt auf die Schüssel, um des Eies habhaft zu werden. Manchmal geht es recht derb zu, so daß die Schüssel zerbrochen wird. Der erste, der das Ei erwischt und es möglichst rasch in einer Tasche zu verstecken sucht, kann sich nicht unbehelligt seines Besitzes erfreuen, da man es ihm in einer Balgerei abzujagen versucht. Dieser Brauch hat deutlich erotischen Einschlag, denn die Männer verstecken das Ei fast immer in den Hosentaschen, die Weiber in den Taschen ihres Rockes. Auch beim „Weingarthauen“, der wichtigen Bodenbearbeitung des Weingartens im Frühjahr, kam ehemals der gleiche Brauch im Sulmtale vor. Doch wissen sich nur alte Leute daran zu erinnern. Auch der Eggersdorfer Brauch dürfte bald der Vergessenheit verfallen sein, da der Flachsbau dort im Verschwinden begriffen ist.

Für wichtige Hinweise und Auskünfte muß ich Herrn Prof. Dr. v. Geramb und Herrn Dr. Theiss in Graz, für die Zeichnung Herrn Ing. Konrad Gund in Wien danken.

St. Peter im Sulmtal. Hans Maria Fuchs († 28. 10. 33).

Zur Geschichte der Volkskunde.

Für das Auftreten des Namens „Volkskunde“ liefert auch der deutsche Osten einen wichtigen Beitrag, der sich an die bisher vier aufgefundenen Abhandlungen: Knaffl 1812[1]); Ziska, Österr. Märchen, 1822[2]); Demian, Handbuch der Geographie von Nassau, 1823[3]); Goethe über J. Dobrowsky, in Jahrb. für wissensch. Kritik, März 1830[4]), die den Namen „Volkskunde“ vor dem 1846 erschienenen Aufsatz im Athenäum von William John Thoms „Folklore“[5]) bringen, würdig anreiht.

An fünfter Stelle begegnet das Wort auf dem Titelblatt von: A. E. Preuß, Preuß. Landes- und Volkskunde oder Beschreibung von Preußen. Ein Handbuch für die Volksschullehrer. Königsberg (Verlag Gebr. Bornträger) 1835. XX, 633 S. 8°.

In der 1834 geschriebenen Vorrede schreibt der Verfasser S. V/VI, daß „es nothwendig wäre, mit der Herausgabe einer preuß. Landes- und Volkskunde vorzuschreiten, namentlich seitdem eine Wandkarte Preußens . . . herausgegeben worden, die ohne einen zweckmäßigen Leitfaden wenig gebraucht werden kann.“ Auf S. XII: „dem ursprünglich Plane gemäß sollte diese preuß. Landes- und Volkskunde (im weiteren Sinne) das ganze Vaterland umfassen, also auch eine möglichst ausführliche Naturgeschichte und Geschichte desselben geben.“

---

[1]) V. Geramb, ZVfVk. 32 (1922), 71f.; Einleitung zur Ausgabe der Knaffl-handschrift (Berlin und Leipzig 1928) S. 8 und 22.

[2]) V. Geramb, Deutsch-Österreich 1 (1913), 300; Hauffen in ZVfVk. 23 (1913), 414.

[3]) O. Stückrath, ZVfVk. 29 (1919), 45.

[4]) Besprechung des 1. Jahrgangs (1827) der Monatsschrift der Gesellschaft des vaterländischen Museums in Böhmen. Sophien-Ausg. 42, 1, 36.

[5]) Vgl. G. Kossinna, ZVfVk. 6 (1896), 188ff.

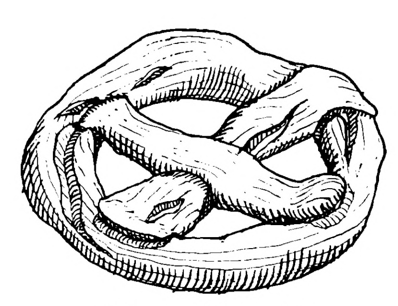


Abb. 1. Windradel.

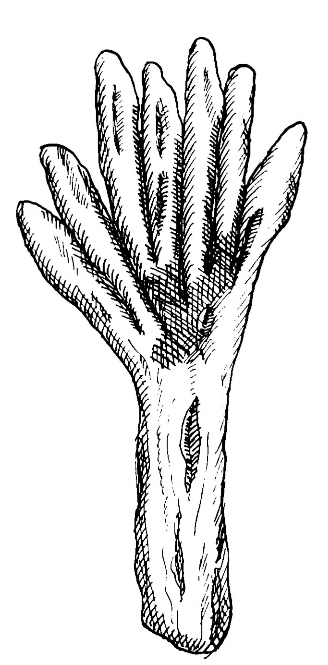


Abb. 2. Feuerbrot.



Abb. 3. „Buabn“.

So behandelt dann Preuß im 1. Teil: Land, Flüsse, Seen, Produkte, Bewohner, deren Nachkommen und Beschäftigung, Städte und Dörfer; im 2. Teile: Behörden, Verfassung, Kirchen- und Schulwesen, Gericht- und Militärverhältnisse, Postwesen und Münzen; zum Schluß ein ausführliches Sach- und Namenregister. — Wir haben also hier einen neuen Beweis, daß das Wort „Volkskunde“ nicht wie „Folklore“ am Gelehrtentisch entstanden ist, sondern sich von selbst am gegebenen Platz eingestellt hat.

Königsberg i. Pr. H. Harmjanz.

Gereimte Wetterregeln aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts.

Die Mannheimer Schloßbibliothek besitzt ein „Wetterbiechlin“. Von warer erkantnuß des wetters. Gezogen und gegründt auß den regeln der hochberümten Astrologen. Getruckt zu Augsburg 1511. Es enthält u. a. folgende gereimte Wetterregeln.

Wiltu krieg, hunger und sterben,
Armut und der leit verderben
Erkennen, sagen und wissen,
So biß am Herbst geflissen
Zu sehen, was im Laubōpffel sey.
Schneid ir auff zween oder drey.
Findst du darinnen fliegen,
Bedeut das nech(s)t jar kriegen.
Findst du dann ain würmlein,
Das jar wirt faißt und fruchber sein.
Findst du aber darinn ain spinnen,
Wir werden ains terbent gewinnen.
Dise regel hat uns gegeben
Silvanus. Mercks und behalts eben.
Wenn sich die keltt im winter lindet,
Alsbald man Schnees empfindet.
Es sey dann dunkel welken dabey,
So sag, das es ain regen sey.
Wenn morgens frü schreyen die frösch,
Bedeut' ain regen darnach gar resch
(= lebhaft, rasch).
So genss, enten und taucherlein
Fast baden und bey ainnender sein
Vil wasservögel zu der frist, —
Naß Wetter gewiß vor augen ist.
Das ist gewiß on alles betriegen:
Wenn swalben auf dem wasser fliegen
Und mit den flügeln schlagen drein,
Das regenwetter nit weitt thut sein.
Ain morgenrödt die leugt nitt;
Ain bauchete magt treuget nitt.
Die rödt bedeutt ain regen oder wind,
So ist die magt faist oder tregt ain Kind.
Wenn in der sonnen nidergeen
Rott wolcken an dem hymel steen,
Der tag darnach wirt gewonlich schön.
Wenn den Hunden die Beuch kurren,
Vil graß essen, greynen und murren,
So bleibt selten underwegen,
Es volgt bald darauf ain regen.
So die Hund das graß speyen
Und die Weib über die flöch schreyen
Oder sy die zeehen iucken,
Thut naß wetter zuher rucken.
Mich hatt ainsmals ain Paur geleert
Und ich habs auch zum tail beweert:
So die Höltzer und die Hecken
Schwarz scheinen, [sie] regen erwecken.
Wenn der Peurinn das muß anbrinnt
Und nachts unrüwig sind die Kind,
Bedeut regen oder wind.
Wenn der rauch nit auß dem haus wil,
So ist vor augen regens zil.
Wenn die bachenstuk [Hinterteil des weiblichen
Mutterschweins] thunt rinnen
Und die magd entschlafft am spinnen
Und das Saltz lind und waych wirt,
An dem man gwiß ain regen spürt.
So die Sonn haiß thut stechen,
Die Küe beisen und prummen,
Als bald thunt die pauren sprechen:
Es wirt gewiß ain regen kommen.
Wenn die rosser beysen die mucken,
Bedeut ain regen von freyen stucken.

Mannheim. O. Heilig.

Möglichkeiten und Grenzen der kartographischen Bestandsaufnahme.

Im Jahr 1932 habe ich in einer Arbeit über den gegenwärtigen Stand der Bauerntrachten in den oberhessischen Kreisen Biedenkopf, Marburg, Kirchhain und Ziegenhain das Problem der räumlichen Ausdehnung und Abgrenzung der Trachtengebiete in Angriff genommen, welches bisher seltsamerweise neben der rein beschreibenden

Trachtenforschung so gut wie gar nicht beachtet oder mit höchst unzulänglichen Mitteln untersucht wurde. In einer sehr ausführlichen Besprechung in der „Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur" 1932, Heft 4, hat Richard Beitl verschiedene Einwände erhoben, welche vor allem Methodik und Systematik betreffen; es sei mir hier gestattet, zu dieser Besprechung Stellung zu nehmen, weil die Einwände Beitls nicht allein auf meine Arbeit zu beziehen sind, sondern grundsätzlicher Art sind und auch für andere, geplante oder schon in Vorbereitung befindliche Bestandsaufnahmen von Bedeutung sein werden.

Beitls Haupteinwand ist folgender — ich führe ihn etwas gekürzt an:

Die Dialektgeographie hat aus den fundamentalen Erkenntnissen, die der Sprachatlas ermöglichte, die Folgerung gezogen, auf ethnographisch gebundene Bezeichnungen der Mundarten zu verzichten oder sie nur dann zuzulassen, wenn man sich über ihren behelfsmäßigen und hypothetischen Charakter vorher verständigt hat. Die Siedlungs- und Hausforschung hat entsprechende Begriffe, wie etwa das „fränkische Gehöft" oder das „Sachsenhaus" abgelegt und an dieselbe Stelle neutralere, wie „mitteldeutsches" Gehöft und „niederdeutsches Haus" gesetzt. Selbst diese vorsichtigen Terminologien sind nicht haltbar: die einzelnen wesentlichen Elemente des großen Komplexes „Haus" (Grundriß, Wand, Stockwerk, Dach, Türe, Fenster, Rauchführung) sind in ihrer geographischen Verbreitung und geschichtlichen Entwicklung zu verfolgen, ehe zur Aufstellung eines Haustypus geschritten werden kann. In ähnlicher Weise, fordert B. nun, müsse auch die Trachtenforschung vorgehen. Es sei nicht ihre Aufgabe, die Grenze einer in „literarischer Tradition bedingten oder gar mehr oder minder postulierten Tracht" festzustellen, sondern Herkunft, Grenzen und Entwicklung der wesentlichen Einzelelemente, die unter den „behelfsmäßigen Sammelnamen" der Tracht subsumiert seien; erst daraus sei der Begriff der Tracht klar zu entwickeln. B. beruft sich dabei auf eine frühere Arbeit von mir (Schnittzeichnungen hessischer Trachten in den „Hessischen Blättern für Volkskunde" 1928), in welcher ich diese Art der systematischen Aufnahme befürwortet und mit der Durchführung begonnen habe. Von hier ausgehend erhebt B. nun gegen meine jetzt vorliegende Arbeit den Vorwurf, ich hätte in ihr diese methodische Grundlage wieder verlassen und hätte die von mir selbst gefundenen Tatsachen „geradezu verschwiegen", um an ihre Stelle wieder die alten behelfsmäßigen Begriffe der landläufigen Trachtenbezeichnungen einzusetzen — also den Vorwurf, ich sei gewissermaßen zu einer primitiveren Forschungsmethode und einer von der Volkskunde nun glücklich überwundenen Vorstufe zurückgekehrt.

Beitls Gedankengänge sind die der modernen Mundartforschung und in deren Richtung logisch zu Ende geführt. Es fragt sich nur, ob sie tatsächlich ohne Abänderung auf die volkskundliche Forschung und speziell auf die sachkundliche Forschung anwendbar sind, oder ob nicht andere Gesichtspunkte wichtiger werden können — von den praktischen Schwierigkeiten, die sich aus der Übertragung einer erprobten Methode auf ein anders geartetes Gebiet ergeben, ganz zu schweigen. Wenn meine Arbeit diesmal ein ganz anderes Gesicht hat und von der früher von mir angewandten Methode so gar nichts erkennen läßt, so liegt das nicht daran, daß ich diese frühere Methode für falsch halte, sondern daran, daß ich für ihre Verwendungsmöglichkeit und ihre Beweiskraft bestimmte Grenzen sehe. Ich bin, wie B. es tut, vor einigen Jahren ebenfalls von der Überlegung ausgegangen, daß zunächst alle vorkommenden Einzelformen festzustellen seien, und daß sich daraus notwendig das Gesamtbild einer Tracht bilden müsse. Ich bin dabei sehr sorgfältig zu Werk gegangen und habe, um wirklich zuverlässige Ergebnisse zu bekommen, von jeder Form so viel Exemplare vermessen, wie ich bekommen konnte, in schwierigen Fällen Dutzende von Einzelstücken; einen Teil meiner Ergebnisse habe ich 1928 in den „Hessischen Blättern für Volkskunde" veröffentlicht. Auch heute noch bin ich der Ansicht, daß diese Arbeit die selbstverständliche Voraussetzung für jede Trachtenforschung ist und stets von neuem getan werden muß, und bin bei dieser Arbeitsweise geblieben. Ich habe aber inzwischen eingesehen, daß auch die genaueste Kenntnis von Form, Farbe und Schnitt der Einzelteile über Charakter und Leben der Tracht im ganzen so wenig

Aufschluß gibt, wie eine chemische Farbenanalyse über den Charakter eines Bildes. Um darüber etwas zu erfahren, muß ich den umgekehrten Weg gehen, von der Gesamterscheinung aus. Hier liegt, meine ich, ein grundlegender Unterschied gegenüber allen Erfahrungen auf sprachlichem Gebiet. Sprachliche Zustände und Änderungen treten kaum jemals derartig wahrnehmbar in Erscheinung wie sachliche, sie geschehen ohne Spannung und entziehen sich leicht der Beobachtung. Eine mundartliche Gemeinsamkeit oder Trennung kommt vielleicht von Ort zu Ort zu Bewußtsein, niemals jedoch über größere Entfernungen; die natürliche Folge ist, daß alle Verschiebungen sich als Einzelerscheinungen vollziehen und jede Sprachgrenze sich in eine Unzahl von Grenzlinien auflöst, und daß es wirklich einheitliche Sprachräume nicht geben kann. Deshalb entspricht die Methode des Sprachatlasses, welche auf eine vollkommene Zergliederung aller sprachlichen Erscheinungen hinausläuft, den tatsächlichen Verhältnissen in ziemlichem Umfang; und die unmittelbare Form der Festlegung des Wortes durch die Schrift, die kaum eines Kommentars bedarf, macht die wissenschaftliche Verwertung leicht. Dagegen liegen für die Sachkunde die Verhältnisse nicht ganz gleich. Das Gegenständliche, dauernd sichtbar Gegenwärtige steht in ganz anderem Maß als Norm da als das Gesprochene, Hörbare, das in jeder Wiederholung sich ändern kann. Die Trachtgemeinschaft ist sinnfälliger als die Mundartgemeinschaft. Schon die Entstehung der Tracht setzt das Gefühl einer Gemeinschaft voraus, ihr Bestand das Bewußtsein der Gemeinschaft und noch die letzten abklingenden Formen (sofern es sich nicht um Lumpen handelt, die aus Sparsamkeit aufgetragen werden) ein Bekenntnis zu ihr. Übernahme und Ablegung sind bewußte Handlungen und bedürfen einer Willensentschließung; der Trachtwechsel erzeugt körperliches Mißbehagen, das von vielen niemals überwunden wird. In jedem Einzelfall wird also eine Stellungnahme erzwungen, die der Tracht in ihrer Gesamterscheinung zugute kommt und ihr größeres Gewicht verleiht. Die Tracht wird aus einer Folge der Gemeinschaft bald zu ihrem Ausdruck und endlich zur Verpflichtung und zu ihrem Halt; damit wird sie weitgehend von den Umständen ihrer Entstehung unabhängig, denn sie ist nunmehr Einheit und wird als organisches Gebilde gesehen und gewertet. Daraus folgt die Eigentümlichkeit ihrer Weiterentwicklung, die von nun an dem sichtbaren Gesamtbild unterworfen bleibt, ganz gleich, von wo ihr neuer Zufluß kommt; denn schon der Zufluß wird im voraus bis zu einem gewissen Grad geregelt und gesiebt mit Rücksicht auf das bereits Vorhandene, so daß der Kampf um den Bestand der Tracht nicht erst in der Assimilierung vor sich geht, sondern in der Hauptsache schon vorverlegt wird in dem Augenblick der Auswahl neuer Formen. Von dieser gegenwirkenden Kraft der Tracht macht man sich selten eine richtige Vorstellung; sie ist die Ursache, daß das Gesamtbild den Formenwechsel der Einzelteile um Jahrzehnte und Jahrhunderte überdauern kann. Die Stabilität der Tracht ist nicht schlechtweg der Stabilität ihrer Einzelformen gleichzusetzen; sie kann es sein, aber muß es nicht in allen Fällen.

Auf unseren Fall bezogen: Ich habe, ohne auf die Zusammensetzung der einzelnen Trachten einzugehen, die Begriffe Schwälmer Tracht, Marburger Tracht, Tracht der katholischen Dörfer, Hinterländer Tracht in dem Sinn, wie sie Justi und Schwalm 1904 gebraucht haben, als Ganzes genommen und damit gearbeitet. B. hält das für unzulässig, weil die Trachten in ihren Einzelheiten sich selbstverständlich dauernd ändern und daher dauernd neu zu definieren sind. Das Gesamtbild hat sich aber seit 1904 so wenig gewandelt, daß ein praktischer Grund zu einer neuen Definition noch nicht vorhanden und eine Möglichkeit zu Mißverständnissen nicht gegeben ist. Das gilt selbst da, wo z. B. die Schwälmer Tracht unter 1 % gesunken ist; der Begriff der Schwälmer Tracht und das Gefühl der Gemeinschaft sind bei den Trägern unverändert vorhanden bis zum absoluten Absterben. Das gilt ebenso für die anderen Trachten, mit Ausnahme der Schönsteiner Tracht, wofür ich die Gründe angegeben habe. Die Vorstellung, man könne diese üblichen Trachten als behelfsmäßige Begriffe behandeln und ihre Gebiete womöglich nach neuen Gesichtspunkten anders abstecken, ist absurd; sie sind, soweit man auf dem Gebiet der Kostümkunde überhaupt von Stabilität reden kann, als Komplexe stabiler als

die meisten ihrer Einzelformen. B.s Forderung mag dort angebracht sein, wo die Tracht so zurückgegangen ist, daß sie jede gemeinschaftsbildende Kraft verloren hat, und das letzte Gefühl der Zusammengehörigkeit erloschen ist, oder wo die Tätigkeit rühriger Trachtenvereine den natürlichen Entwicklungsgang des Werdens und Vergehens verfälscht und zerstört hat, und schließlich dort, wo sich Neues unbeeinflußt durch schon bestehende Trachtengrenzen bildet (Zimmermannstracht u. ä.). Für Hessen kommt das jedoch nicht in Betracht. Nehme ich etwa als Beispiel die Entwicklung der Marburger Tracht während der Zeit, in welcher sie durch Photos zu kontrollieren ist, also etwa während der letzten 60 Jahre, so ergeben sich zahllose Änderungen — „Moden innerhalb der Tracht" — von Jahr zu Jahr und von Ort zu Ort, und es lassen sich unzählige Entwicklungsphasen und Grenzlinien einzeichnen. Aber alle diese Entwicklungen sind im Grunde nur Nuancen und vollziehen sich im vorgezeichneten Raum, und sie überschneiden ihre gemeinsame Grenze nicht. In ihre Einzelteile zerlegt, scheint die Marburger Tracht, die im Jahre 1930 die Hinterländer Tracht verdrängt, recht verschieden von der, die dasselbe um 1870 tat; aber sie hat keinen Augenblick aufgehört, in der Vorstellung ihrer Träger als Einheit zu bestehen und logischerweise auch als Einheit zu wirken. Ebenso hat die Schwälmer Tracht Einzelheiten der Rokokomode aufgenommen, assimiliert und langsam wieder ausgeschieden, ohne daß dadurch ihr Bestand, ihr räumlicher Umfang, ihr Begriff eine Änderung erfahren hätte; selbst ihre Gesamtform ist kaum dadurch berührt worden. Auch der Formverlust der katholischen Tracht durch Aufgabe der Haube hat den Begriff dieser Tracht in keiner Weise geändert. Die Wandlungen innerhalb der einzelnen Trachten stehen also in unserem Fall mit dem Problem der räumlichen Ausdehnung nicht unmittelbar in Zusammenhang, und ich hielt es für richtig, möglichst auf Exkurse zu verzichten, die von der eigentlichen Kernfrage ablenken auf das Gebiet der Einzeluntersuchung.

Die Einzeluntersuchung halte ich deswegen nicht für weniger notwendig; doch sehe ich die Grenzen ihrer Verwertbarkeit im größeren Zusammenhang darin, daß die Vorbedingung für eine kartographische Darstellung, nämlich eine Registriermethode, die in jedem Fall anwendbar und zugleich knapp, eindeutig und erschöpfend ist, wahrscheinlich nie zu finden sein wird. Eine Methode, die sich für ein Einzelgebiet als brauchbar erwiesen hat, kann schon im Nachbargebiet völlig versagen. Ich will dazu B.s Beispiel heranziehen, daß schon in Gebieten, die nur aus wenig Dörfern bestehen, Unterschiede, Grenzen in den einzelnen Teilen (z. B. Farbe der Schürzen) sich bilden. Unterschiede gewiß, ob auch Grenzen, das ist von Fall zu Fall fraglich. Es gibt Trachten des 16. und 17. Jahrhunderts (in Hessen: Schwälmer Tracht und Hinterländer Tracht), deren Farben so feststehen, daß schon eine Nuanceänderung den Zerfall der Tracht anzeigt; es kann dicht daneben Trachten geben, zu deren Wesen eine sehr umfangreiche und frei zu handhabende Farbenskala gehört, welche den Pastelltönen der Rokoko- und Empirezeit entstammt (in Hessen: Marburger Tracht). Für solche Trachten kann umgekehrt die Vereinfachung der Farbreihe schon ein Absterben bedeuten. Und der häufigste Fall, der fast die Regel bildet, ist der, daß in einer Tracht und in einem Einzelstück verschiedene Entstehungsfaktoren gemischt sind, und die einwandfreie und eindeutige Feststellung eines ursprünglichen, richtunggebenden Gedankens nicht mehr möglich ist. Für die Männertrachten ganz Deutschlands lassen sich drei, vier, fünf und mehr Entwicklungsdaten aus jedem Einzelstück herauslesen; trotzdem ist die Zusammensetzung noch verhältnismäßig leicht zu erkennen, weil die Einzelformen selten vollständig verschmolzen sind. Dagegen ist die Verschmelzung in den Frauentrachten sehr eng, und die Sache liegt dadurch viel komplizierter. Eine Möglichkeit der kartographischen Darstellung dieser Vorgänge sehe ich einstweilen nicht. Theoretisch ist wohl eine Registriermethode denkbar, die allen Feinheiten Rechnung trägt, aber die Organisation des Sprachatlasses wäre ein primitives Kinderspielzeug dagegen. Das Ergebnis der Arbeit, die ich 1928 über die Hemdenschnitte in Hessen machte, ist allerdings auch kartographisch darstellbar, und die Arbeit läßt sich deshalb für ganz Deutschland in gleicher Weise durchführen; sie ergibt feste Anhaltspunkte und brauch-

bare Daten für die Zeit vom 15. bis 18. Jahrhundert. Es liegt hier aber ein Sonderfall vor, weil der Hemdenschnitt nicht vom Körpermaß genommen ist, sondern vom Stoffmaß des Webstuhles, und dadurch von selbst immer zum Typus neigt, und weil infolgedessen der gesamte Formenbestand Deutschlands sehr klein bleibt und Änderungen recht selten vorkommen. Die Schwierigkeit und teilweise Unmöglichkeit, auch für die anderen Trachtenstücke einen einheitlichen Maßstab zu gewinnen, habe ich schon damals betont. Ich bin in dieser Hinsicht seitdem noch skeptischer geworden.

Zu den übrigen Beanstandungen B.s kann ich mich kürzer fassen. Er bedauert, daß ich die Unterlagen für meine Arbeit nicht mitgeliefert hätte, also vor allem den genauen Wortlaut des Fragebogens, ohne welchen eine Kritik des Ergebnisses nicht möglich sei. Ich bringe ihn hier an dieser Stelle gern und führe ihn weiter unten an; ihn in der Arbeit selbst ohne ausführlichen Kommentar zu veröffentlichen, hatte ich allerdings Bedenken, weil ich nicht gern ein Rezept geben wollte, das üble Folgen haben kann. Denn der Fragebogen sieht sehr einfach aus, ist aber nur unter den ganz bestimmten Voraussetzungen brauchbar, von welchen ich oben sprach: daß der Begriff der Tracht ganz eindeutig ist, und unklare, verwechselbare oder verschieden zu definierende Übergangsformen fehlen. In den Nachbargebieten habe ich die gleiche Art der Abfragung nur mit großer Vorsicht angewandt und eigentlich nur deshalb, um nicht allzu oft die Methode wechseln zu müssen, wodurch immer leicht Unzuträglichkeiten entstehen. In den Kreisen Frankenberg und Hersfeld sind die Trachten zum Teil bereits derartig städtisch durchsetzt, daß allgemein gültige Definitionen überhaupt nicht mehr zu geben und klare Grenzen zwischen Mode und Tracht nicht mehr zu ziehen sind. Die Antworten, die aus diesen Gebieten kommen, sind deswegen keineswegs unbrauchbar, sie ergeben in ihrer Gesamtheit immer noch ein erstaunlich durchsichtiges Bild, aber die Ergebnisse bedürfen einer sehr eingehenden Kritik, die ich der Veröffentlichung voranstellen muß. Für die rund 500 Dörfer Niederhessens bin ich inzwischen zu einer gänzlich anderen Art der Abfragung übergegangen.

Der Text des Fragebogens lautet:

	m.	w.
Wieviel Einwohner hat der Ort?		
Wieviel tragen noch Tracht?		
Wieviel davon sind unter 21 Jahren? Wieviel sind schulpflichtig (6—14 Jahre)? Wieviel sind unter 6 Jahren?		
Wird an Werktragen und Sonntagen Tracht getragen? oder nur { an Werktagen? an Sonn- und Festtagen?		
Wird im Ort nur eine Tracht getragen oder verschiedene nebeneinander: etwa Schwälmer Tracht und Marburger Tracht? oder Marburger und katholische Tracht? oder Marburger und Hinterländer Tracht?		

Außerdem drei weitere Fragen, die für die Arbeit nicht herangezogen sind. Das ist alles; selbst die Frage, ob die Tracht werktags und sonntags getragen wird, dient im Grunde nur zur Kontrolle der vorhergehenden Fragen: wird sie nicht mit „ja" beantwortet, so sind die Zahlenangaben verdächtig, weil ihnen die einheitliche Grundlage fehlt. Nichts über Form, Farbe, Schnitt, Alter, Zusammensetzung; denn das sind Dinge, die durch Fragebogen kaum eindeutig erschließbar sind. Die Auswertung setzt selbstverständlich Orts- und Sachkenntnis voraus, worauf ich noch zu sprechen komme; ebenso selbstverständlich einige hundert Privatbriefe. Es ist klar, daß die Zahlen nicht immer absolut richtig sind und überall mit kleineren Irrtümern zu rechnen

ist, aber dafür gibt der Abstand von 10 zu 10% in der Schraffur genügend Spielraum; größere Fehler müssen sich unfehlbar im Kartenbild verraten. Niemand wird annehmen, daß Säuglinge und Beamte Tracht tragen, 90—100% in der Schraffur bedeutet: alle die in Betracht kommen; und deswegen nochmals eine Nachfrage auszuschicken, hieße einfach einer Marotte zuliebe eine Reihe getreuer Helfer verärgern.

Die Forderungen, die B. an die Karten stellt, kann ich nicht in jedem Fall anerkennen. Ein Gradnetz verbietet sich auf einer Schraffurkarte von selbst, und wenn ich mit übereinander legbaren Karten arbeite, so muß ich mit jedem Wort und jeder Linie sparsam sein, um die Durchsichtigkeit möglichst wenig zu beeinträchtigen. Auf eine einzige Stelle von B.s Besprechung will ich hier näher eingehen; er schreibt: „Was der Leser mit Recht erwartet, ist die Lieferung derjenigen Hilfs- und Vergleichskarten, die in der Arbeit selbst dafür benützt worden sind; vor allem ist es eine Konfessionskarte, deren Fehlen die Nachprüfung der Ergebnisse und eigene Studien nur dem glücklichen Besitzer eines eigenen Kartenarchivs möglich machen. Besonders Konfessionskarten sind in dem erforderlichen Maßstab (1 : 200000) schwer zu erreichen.“ In diesen Ruf nach den Hilfs- und Vergleichskarten möchte ich mit einstimmen. Für Wald und Verkehr ist am besten die gewöhnliche Reichsumdruckkarte 1 : 100000; in gleichem Maßstab gibt es für manche Gegenden Gemarkungskarten (für Teile von Hessen die Karten von Eisentraut, Kassel); reichen diese nicht aus, so muß man sich die Grenzen aus den staatlichen Meßtischblättern 1 : 25000 recht mühselig umzeichnen. Brauchbare Konfessionskarten sind mir nicht bekannt, ihr Fehlen macht sich besonders in West- und Mitteldeutschland unangenehm bemerkbar. Als Hilfsmittel hat man provinzielle Pfarrstatistiken und ähnliches, die aber auch oft versagen, so daß nur noch die Anfrage beim Pfarramt übrig bleibt oder die persönliche Feststellung an Ort und Stelle.

Damit bin ich wieder am Anfang und am Ende: bei der persönlichen Feststellung, die das A und O jeder volkskundlichen Arbeit ist, auch wenn es sich (scheinbar) nur um eine Statistik handelt. Ich glaube, daß ich in dieser Forderung noch erheblich weiter gehe als Beitl. Wie schwierig, zeitraubend und kostspielig es ist, eine einigermaßen ausreichende Orts-, Sach-, Volks- und Geschichtskenntnis der Landschaft zu erwerben, über die man arbeiten will, wie kümmerlich man sich oft behelfen muß, und wie weit man hinter dem Idealzustand zurückbleibt, weiß ich recht gut; aber die Forderung als solche bleibt bestehen, daß jede kartographische oder auf Fragebogen aufgebaute Arbeit die persönliche Sachkenntnis zum Ausgangspunkt haben muß. Selbst die Mundartenforschung, die doch in der glücklichen Lage ist, daß ihre beiden Methoden des Aufschreibens und Kartenzeichnens sich unmittelbar berühren — denn die Zeichnung ist in diesem Falle nur eine Abkürzung der Schrift — erkennt an, daß sie damit allein die Sprache nicht erfassen und nicht darstellen kann, und hat durch die Schallplatte die persönliche Beobachtung wieder in ihre Rechte eingesetzt. Für die Sachkunde ist die Kongruenz von Bestandsaufnahme und kartographischer Niederlegung immer nur annähernd erreichbar. Um so mehr muß sie sich hüten, die Methode der Mundartenforschung einfach zu kopieren. In der Entwicklung, welche die Hausforschung neuerdings nimmt (und welche B. auch für die Trachtenforschung als vorbildlich ansieht), liegt die große Gefahr, daß die Einzelforschung sich ins Uferlose ausweitet, und die noch größere Gefahr einer Abgabe der persönlichen Verantwortung an ein wissenschaftliches Konsortium. Es geht nicht an, daß man hemmungslos „Material“ ansammelt und es der Zukunft überläßt, ob sie etwas damit anfangen kann. Wer Fragebogen versendet, trägt damit persönlich nicht nur die Verantwortung für die Verwertbarkeit, sondern auch für die Verwertung selbst[1]). Auch das beste

---

[1]) Dazu möchte ich ein praktisches Beispiel anführen. Aus zwei benachbarten Dörfern nordwestlich von Gießen erhielt ich zwei ausgefüllte Fragebogen zurück; danach gingen in dem einen Ort von 104 Frauen noch 58 in Tracht, im anderen Ort keine einzige mehr. In Wirklichkeit ist das Bild in beiden Dörfern dasselbe: bescheidene, der städtischen Kleidung fast angeglichene Trachtreste, die aus Sparsamkeit

Material kann in kurzer Zeit entwertet sein, weil die Gesamtsituation zur Zeit der Aufnahme nicht mehr rekonstruierbar ist: wie schnell das geschieht, erkennt man schon, wenn man etwa versucht, sich eine zwei oder drei Jahre zurückliegende Mode in ihrer Gesamtheit vorzustellen. Für die Hausforschung liegen die Verhältnisse allerdings günstiger als für die Trachtenforschung, weil sie mit so schnellem Wechsel nicht rechnen muß; die Gefahr ist jedoch ebenso vorhanden. Für die Sachforschung gibt deshalb allein die persönliche Leistungsfähigkeit des einzelnen Bearbeiters den Anhalt, wie groß der zu untersuchende Kreis abgesteckt werden darf. Die dringend notwendige Vergleichsmöglichkeit über größere Räume hin, wie über das ganze deutsche Sprachgebiet, wird niemals durch ein Schema erreicht werden, sondern nur durch ein Nebeneinander solider selbständiger Einzelarbeiten.

Nürnberg. Rudolf Helm.

„Preußing“.

(Ein altes Bier und sein Name.)

Meine Mitarbeiterschaft an der „Tageszeitung für Brauerei“ auf dem Gebiete des kulturhistorischen Rückblicks führte mich eines Tages zur Behandlung des Themas „Fichtenbier“. Die Tatsache, daß hinsichtlich des Namens (spruce-beer) des nordamerikanischen Fichtenbieres gewisse Fragen offen standen, lockte mich dann zu weiteren Nachforschungen, die erfreulicherweise ein positives Ergebnis hatten.

Der erste Anstoß zur Inangriffnahme des Themas überhaupt war mir durch eine Arbeit des rührigen Peter Kalm gegeben worden. Sie erschien 1751 in den Abhandlungen der Kgl. Schwedischen Akademie der Wissenschaften und im Jahre 1755 in der deutschen Übertragung von A. E. Kästner unter dem Titel „Beschreibung, wie in Nordamerika aus einer Art Tannen Getränke gemacht wird“ (in Wahrheit handelte es sich um Fichten, was auch im folgenden zu beachten ist).

Die Abhandlung beginnt mit den Worten: „Unter anderem Getränke, dessen sich die Europäer in dem nördlichen Amerika bedienen, befindet sich auch eine Art Bier, welches sie aus gewissen dort befindlichen Tannen zurichten, die von den Kräuterverständigen Abies Picea foliis brevibus conis minimis genannt werden, von den Franzosen in Kanada Epinette und Epinette blanche, von den Engländern und Holländern Spruce. ... Die Franzosen im Lande sind diejenigen, welche sich vornehmlich Bier daraus zubereiten. Die Holländer, welche bey Albanien in der Provinz Neuyork wohnen, längsthin nördlich bey dem Hudsonsflusse, bedienen sich dieses Getränkes ebenfalls. Von den Engländern findet man wenige, die es haben, außer in Neuengland und Neuschottland. Die Ursache ist diese, weil der Baum in Canada gemein, aber bey Albanien sehr selten ist, daß man viele Viertelweges darnach gehen muß, und in den anderen englischen Provinzen, außer denen vorerwähnten, ist er fast gar nicht zu finden.“

---

aufgetragen werden, die der eine Beantworter sorgfältig als Tracht registrierte, der andere ungefähr mit gleichem Recht als Tracht nicht mehr gelten ließ, zumal das Gefühl einer Trachtgemeinschaft nicht mehr besteht. Bleiben derartige Antworten ohne Kommentar so lange liegen, bis die Möglichkeit einer persönlichen Feststellung endgültig vorbei ist — das wird z. B. in dieser Gegend schon in einigen Jahren der Fall sein —, und werden von einem anderen als dem Fragenden bearbeitet, so mag man sich ausmalen, was unvermeidlich daraus entstehen muß. Kurt Wagners Kartenskizze in den Hessischen Blättern für Volkskunde 1921, die immer wieder als methodisch wichtig zitiert wird, ist das typische Beispiel einer solchen Nachlese aus unkontrollierbarem, und leider auch dort, wo es noch recht gut möglich gewesen wäre, nicht kontrolliertem Material.

Kalm, der das Fichtenbier öfters mit gutem Appetit getrunken hatte, ließ sich sowohl von den Holländern als von den Franzosen ein Rezept geben. Die Holländer nahmen „ein Stop" grüne Fichtenreiser, d. h. „so viel als man zwischen beyden Händen" halten konnte, kochten das Grün eine Stunde lang in einem Kessel, gossen die Flüssigkeit ab, gaben, wenn diese laulicht geworden war, zum Zwecke der Gärung Hefe bei und zur Milderung des ausgesprochen harzigen Geschmackes Zucker. Das ausgegorene Getränk wurde in Fässern, lieber noch in Flaschen verwahrt. Es sollte sich im Sommer verhältnismäßig gut halten und galt für sehr gesund. Allerdings machte es „leicht trunken". Weit umständlicher verfuhren die Franzosen bei der Herstellung. Sie verwendeten zu ihrem Fichtenbier auch in reichlichem Maße in der Pfanne gebranntes Getreide sowie geröstete Brotlaibe. Dies geschah zum Färben und Würzen des Bieres sowie zur Schaffung eines gewissen Nährwertes, wie sie angaben. Zur Gärungserzeugung gebrauchten sie statt Hefe Sirup. Das erzielte Gebräu schmeckte so angenehm, daß es das beliebteste Getränk der französischen Offiziere bildete, ja selbst bei ihren Festlichkeiten die Hauptrolle spielte. Wein war nur mit großen Unkosten einzuführen, und von anderem Bier wußte man „fast nichts".

Erwähnt fand ich das Fichtenbier — von dessen deutscher Herkunft später die Rede sein wird — außerdem in einer 1777 erschienenen „aus dem Journale eines Braunschweigischen Feldpredigers" stammenden „Geographischen Beschreibung von Canada", wo es auf S. 12 als „Epinette Bier" erscheint: „Sie brauen es aus einer Art von Fichten, die in den Wäldern häufig wachsen. Es hat einen unangenehmen und harzigten Geschmack und wird für ein gutes Mittel wider den Skorbut gehalten . . ."

Der anonyme Feldprediger suchte, um einen Ersatz für das ihm unangenehme Fichtenbier zu schaffen, mit Hilfe einiger braukundiger Soldaten „teutsches" Bier herstellen zu lassen.

Dabei hat es sich um das einst in Nordamerika so beliebt gewesene Sprucebeer, in Wahrheit offenbar auch um ein deutsches Bier gehandelt! Der Name des Getränkes erregte stets das Interesse der Sprachforscher. Um hier Raum zu sparen, möchte ich nur verweisen auf die entsprechenden Artikel in den englischen Wörterbüchern von Skeat, Webster und Murray und zusammenfassend mitteilen: Im älteren Englisch bedeutet *spruce* soviel wie *pruce* = preußisch. Darum sagte man z. B. für Preußisches Leder *spruce leather*. Selbstverständlich suchte man auch die beiden Ausdrücke *spruce-fir* und *spruce-beer* auf diese Weise zu deuten. Die betreffende Fichtenart sollte deswegen *spruce-fir* genannt worden sein, weil sie aus Preußen nach Nordamerika eingeführt worden wäre. Andere bezweifelten dies und nahmen vielmehr an, daß der Baum *spruce-fir* heiße, weil aus seinen Zweigen oder Sprossen das *spruce-beer* hergestellt würde. Wieder andere meinten, daß im Gegenteil das Bier nicht dem Baum den Namen gegeben habe, sondern daß nach der *spruce-fir* oder „Preußenfichte" das Getränk benannt worden sei. Aber dem wurde wieder die Vermutung entgegengesetzt, daß das Getränk höchstwahrscheinlicherweise nach seiner Herkunft oder Heimat bezeichnet sei und soviel wie „Preußisch Bier" besage.

Und diese Vermutung hat, wie wir sehen werden, das Richtige getroffen. Den uns hier nicht weiter interessierenden Baumnamen beiseite lassend, wollen wir uns nun dem Worte *spruce-beer* und seinen bisher verschollen gewesenen deutschen Entsprechungen zuwenden.

Murray bringt Belege für das Wort im englischen Schrifttum von 1500—1893. Bei dem ältesten Vorkommen wird neben dem *spruce-beer* „the beer of Hamburg" erwähnt, später — 1690 — erscheint zugleich mit dem *spruce-beer* „Rostocker Beer" und „Mum". Schon die enge Verbindung, in der das Spruce-beer hier mit deutschen Bieren genannt wird, ließ auf seine eigene deutsche Herkunft schließen und machte es wahrscheinlich, daß im ersten Teil des Wortes *spruce-beer* eine Herkunftsbezeichnung zu erblicken war.

Daß es sich nun bei *spruce-beer* in der Tat um die Übertragung eines deutschen Biernamens handeln mag, daß es wirklich in Deutschland selbst in älterer Zeit ein

durch seine Bezeichnung als preußisches Bier hervorgehobenes Getränk gegeben hat, ist mir nachzuweisen gelungen.

Die Blicke nach Danzig richten ließ mich dabei ein Artikel „Sprossenbier“ bei Grimm (DW. 10, 160), wo darauf hingewiesen wird, daß nach Skeat das betreffende (aus den Sprossen der Sprossenfichte gebraute) Bier „seit langer Zeit in Deutschland, so in der Gegend von Danzig bekannt“ gewesen sei, „woher Wort und Sache von den Engländern übernommen sein sollen“. Nach einer gewissen Auffassung sollte nämlich der englische Biername unter Anlehnung an *spruce* aus dem deutschen Wort „Sprossenbier“ entstanden sein, für das aber, wie bei Grimm kritisch bemerkt wird, jeder ältere Beleg im Deutschen fehlt. Murray trifft so zweifellos das Richtige, wenn er umgekehrt im „Sprossenbier“ eine erst aus dem *spruce-beer* entstandene deutsche Bildung vermutet.

Daß der bisher seiner Herkunft und Bedeutung nach als ungewiß bezeichnete Ausdruck *spruce-beer* dagegen die ganz sinngemäße Übersetzung eines alten deutschen Biernamens ist, geht aus den folgenden Angaben klar hervor:

In den „Reisen des Samuel Kiechel“[1]), dem sehr umfangreichen Reisewerke eines Ulmer Kaufmanns, der im Jahre 1585 eine mehrjährige Reise in die Welt antrat, fand ich auf S. 95 bei der Schilderung Danzigs die Bemerkung: „Es würt alhüe gut büer gebrauen und under denn sehstöttischen für das höchste und böste [beste] geacht. Man fündt alt büer von öttlich jaren her, wölches so dickh, das es aller clebt, das heist man preüssen.“ Zweifellos haben wir in diesem „klebenden“, d. h. wohl harzigen Getränk das Bier vor uns, das englische Zunge zum spruce-beer machte.

Unter der Bezeichnung „Preußing“ trat mir dieses anscheinend sehr berühmte Danziger Medizinalbier später in einem äußerst selten gewordenen Werke der Bierliteratur entgegen, in des Joh. Raphael Prettenus „Disputatio seu Iudicium medicum de Cerevisia Numburgensi“ (Jena 1684). In dieser Abhandlung über das Naumburger Bier heißt es § 42, S. 42: „Nihil prohibet etiam, quin Numburgensi hordeaceo potui ante fermentationem indatur Chrysanthemum latifolium, ut inde similis decantata cerevisia medicata fiat, ac illa quam voce Preußing appellari, ac per Europam venalem nec non usitatam dicit Sim. Pauli [Paulli!] (l. a. p. 258) ubi scilicet quis ex alto decidit, contusus aut ossa fractus, ut scilicet ab ejus haustu aeger largiter sudet etc.“

Die fragliche Stelle in Simonis Paulli „Quadripartitum Botanicum“ (Straßburg 1667) lautet: „In gratiam Medicinae Canditatorum hic loco noto; cum notum sit per universam Europam venum ire cerevisiae medicamentosae Preussing (Preussing) dictum; cum ad alia corporis mala tum maximè ubi quis ex alto decidit, contusus aut ossa fractus, apprimè commendabile, ut ab ejus haustu aegri sudent largiter, me ab Tabernaemontani authoritate facile in eam adduci sententiam, ut credam Gedanenses Cerevisiarios hoc Chrysanthemum latifolium isti suae cerevisiae Preussing dictae remiscere; etc.“

Tabernaemontanus erwähnt nur die Verwendung von Chrys. latif. beim Biersieden zu „Dantzig in Preussen“, gebraucht aber nicht den Biernamen „Preussing“.

Das Danziger Bier sollte sich außergewöhnlich lange halten. Bei Phil. Cluverius (Germania antiqua lib. I, c. 17) findet sich die Behauptung des Verfassers, er habe selbst einmal ganz dick und schwarz gewordenes, 60 Jahre altes Danziger Bier getrunken, das allerdings nicht mehr gegen den Durst, sondern gegen Krankheit gebraucht worden sei. Daß jenes Danziger Bier den Namen eines preußischen Bieres erhielt, wurde wohl begünstigt durch den Umstand, daß man die Stadt gemeinhin„ Danzig in Preußen“ zu nennen pflegte (der Name „Preußen“ wurde erst seit 1701 für das Königreich Preußen angewandt und galt früher nur für das Ordensland). Ein großer alter Bierschriftsteller, Dr. Heinrich Knaust, spricht bezeich-

[1]) Die Reisen des Samuel Kiechel, aus drei Handschriften herausgegeben von Dr. K. D. Harzler, Biblioth. d. Litt. Vereins in Stuttgart, LXXXVI, 1866.

nenderweise auch vom „Dantzscher Bier in Preussen". [H. Knaust, Fünff Bücher von der Kunst Bier zu brauen. Erfurt 1575 und 1614.]

Fichtenbier fand ich kürzlich unerwarteterweise noch erwähnt in dem schwedischen Büchlein „Bygd och Folk" von Carl und Julia Svedelius (Stockholm 1927). Dort wird auf Grund der mir leider nicht zugänglichen „Hågkomster från hembygden och skolan" von Samuel Ödman auf S. 67ff. ein Stimmungsbild aus dem schwedischen Schulleben um die Mitte des 18. Jahrhunderts entworfen, zu welcher Zeit Samuel Ödman die Växjö-Schule besuchte. Zum Ärger der Bauern, die sich bitter über die Waldverwüstung beklagten, pflegte das ganze Gymnasium an einem schönen Frühlingstage auszurücken und Fichtenreiser zu pflücken, woraus der Rektor für sich und seine Freunde Fichtenbier zu brauen hatte. Ob es sich bei diesem Fichtenbier um eine nur lokale Eigentümlichkeit und eine vielleicht von Deutschland aus eingeführte Brauweise handelt, oder ob Fichtenbier sonstwo in Schweden hergestellt wurde, kann ich nicht angeben. Fichtenbranntwein, den auf seinem Gute in Schonen in Südschweden der sehr unternehmende Baron von Lieven brennen ließ, erwähnt als etwas Praktisches und Empfehlenswertes — also kaum allgemein im Lande Bekanntes — Linné in der Beschreibung seiner Studienreise durch Schonen.

Jena. Käthe v. Jezewski.

Schnadahüpfl (Gstanzeln) aus Steiermark und Kärnten.

Die nachstehenden Verse wurden in den letzten Jahren unmittelbar aus dem Volksmunde aufgenommen. Die Namen der Ortschaften, in denen sie aufgezeichnet wurden, sind abgekürzt, es bedeutet A. = Ardning (Obersteiermark). — D. = Dobel bei Graz. — K. = Kainach (Weststeiermark). — Kö. = Köflach (Weststeiermark). — Kt. = das Kainachtal. — L. = Lavanttal (Kärnten). — Li. = Ligist (Weststeiermark). — M. = St. Martin a. W. (Weststeiermark). — O. = Obersteiermark. — Os. = Oststeiermark. — P. = Pöllau (Oststeiermark). — St. = Stallhofen (Weststeiermark). — Tr. = Tregist (Weststeiermark). — V. = Voitsberg (Weststeiermark).

I. Stänkstanzeln (meist mit Ortschafts- und Personennamen).

1. Z' Graz auf da Maut
hängt an Hund — ohne Haut,
hängt a Kuah ohne Schwånz,
is a trauriger Tånz. Kt.

2. Graz is a Stadtl,
Wean is a Stådt,
in Graz essens Bratl,
in Wean an Salåt. Kt.

3. Von Krems bis Gaisfeld
is a Tunnél,
wann ma einifåhrt, is finster,
wenn ma aussikummt, is hell. V.

4. In da Voitsberger Kirchen
då håb'ns jå koan' Stiag'n,
då müassens 'n Pfarrer
mitm Strick auffiziag'n. Kt.

5. Die Lankowitzer Straßen
is glått wia a Eis,
und die Lankowitzer Madeln
sand g'steckt voller Läus. V.

6. Die Lankowitzer Mentscha
dö glaub'n, sö warn (wären) schean,
dabei sand's so g'scheckert
wia die böhmischen Heahn' (Hühner). V.

7. Die Weißenegger Mentscha
dö glaub'n, sö war'n schen,
wann ma hint nochi schaut,
siecht ma s' krawagglert gehn. P.

8. In Köflach ums Eck
steht a Küberl voller Dreck
und a Löfferl dabei
für die Militärpolizei. V.

9. Dö Pöllauerbuam,
dö knian auf da Stiag'n
und bitteln und betteln
um a kropfete Dirn. P.

10. Die Pöllauerbuam
sand rechte Wachl,
sie taugaten (würden taugen) auf Graz
zar an (zu einem) Glockenklachl. P.

11. Die Pöllauerbuam
håmt gar an schean Brauch,
sie stengen auf d' Straßen
und kråtzen bam Bauch. P.

12. Die Pöllauerbuam
sand rechte Sum-Sum,
sö trag'n eahnere Mentscha
im Buckelsåck um. P.

13. Die Pöllauerbuam sag'n,
mir geh'n a weng furt,
aft sitzens und schlåfens
a Stund im Aburt. P.

14. Die Pöllauerbuam
trag'n weiße Leibl,
sö schaun drinnen aus
wia die g'mästeten Kaibl. P

15. Das Pöllauer Kirchdåch
glitzert vom Blech,
die Pöllauer Buam
sand hantig (bitter) wia Pech. P.

16. Die Pöllauer Dirndln
håb'n Spitzenkitteln ån,
die Wolfsgruabner Mentscha
håb'n Dreckpatzerln drån. P.

17. Die Pöllauer Mentscha
sand all numeriert
und werd'n auf da Saugassen
{auslizitiert,
{die erste um oan,
die zweite um zwen,
die dritte um drei Kreizer,
is dö noh net schen. P.

18. Ih geh neamma auffi
za die Mentscha ins G'schoadt (Örtlichkeit: Wasserscheide),
da kriaggt ma an Buschen
und Läus in die Pfoad. P.

19. Die Friedberger Mentscha,
dö glaub'n, sie warn schön,
sie stell'n sih auf d' Stråßen,
bleib'n weithaxat (die Füße gespreitzt) steh'n. P.

20. Die Pöllauer Buam
hamt lånke Haxen,
sie könnens gleih nemman
zar a Schneiderkraxen. P.

21. Die Hartberger Buam
håb'n grüane Hüat auf,
's Kröpferl auf da Seiten,
steht „47" drauf — (diese Anspielung soll sich darauf zurückführen lassen, daß das ehemalige Grazer Irrenhaus die Nr. 47 trug). P.

22. Die Pöllauer Buama
sand lauter Sum-Sum,
sö wassern eahnere Mentscha
åll draußen bam Brunn. P.

23. Die Pöllauer Buam,
dö bilden sih wås ein,
sie stecken an Schuachfetzen
für a Såcktüachl ein. P.

24. Die Pöllauer Buam
sand gar so viel g'scheidt,
sö stengan auf d' Gassen
und gåffen auf d' Leut. P.

25. Zwoa schneeweißi Rößln
hab'n weißi Zahndla,
die Tregister Buama
sand g'spreitzte Mandla. Tr.

26. Hållerbuam, riegelts enk (rührts euch),
d' Arlingerbuam prügeln enk,
nehmant enk d' Mentscha weg,
åft habt's an Dreck! A.

27. Außa von Aussee
und her übern Duck
koan kropfeten Buam mag ih net,
fraß eahm da Fuchs (möchte ihn doch der Fuchs fressen!). A.

28. D' Arlinger Glocken,
dö hab'n an schean Klang,
Die Arlinger Mentscha
an hatschaten (humpelnden) Gang. A.

29. Dreizehn ålte Weiber
Schick ma eini auf Innsbruck,
kriag ma für oane dreiß'g Kreuzer
und die Haut wieder z'ruck. Kt.

30. Dreizehn Polizeimann
und vierzehn Schandarm:
gråd sieb'nazwanz'g Spitzbuam,
wann's z'sammkettelt war'n. Kt.

31. Hinter da Roßstalltür
hängt a ålts Ochsng'schirr (Geschirr ist hier Kummet),
spann ma 'n . . . ein (hier wird der Name eines Anwesenden eingesetzt),
a Fuhrwerk muaß sein! Tr.

32. A stabiger Müina (Müller),
a toagiger Bäck
und a zaundürrer Jager
paßt uma ums Eck. A.

33. A g'sottene Anten
und a 'bratene Gåns
und a z'rissene Hosen
hat der . . . Håns. A.

34. Die Lena (Helene) is die Schöna
die Nandl die Gspreitzt.
Die . . . die Rotzigi,
weil sie sih net schneutzt. A.

II. Von der Liebe.

35. Mein Schåtz is a Schmied,
åba brennt is er net,
hiatz laß ih 'n hålt brennen,
sist kenn ih'n hålt net. P.

36. Mein Schåtz is a Müllner,
tuat alleweil måhl'n,
hiatz is ma der Talpatsch
ins' Mehl eini g'fålln. P.

37. Mein Schåtz is a Weber,
a Schützenschieber,
a kloan vadrahts Mandl,
a Mentschaliaber. P.

38. Mein Schåtz is a Köchin,
dö kocht ma an Muaß,
sie sitzt auf'm Pfandlstiel,
rüahrt mitm Fuaß. P.

39. Drei Berg und drei Tål
und drei Madel aufr amål,
oane liab ih, oane fopp ih,
oane heirat ih amål. P.

40. Bins gasseln (fensterln) ausg'angen
za der Glashäuslerdirn,
håns Fensterl verfahlt,
hån za da Goaß eineg'schrian. P.

41. Gehs a neamma ummi (nimmer hinüber)
zan Nachban sein Dirn,
håts Bett voller Zoten (Fetzen),
mågst (kannst) d' Haxen net rühr'n. P.

42. Da Gåtan geht auf und zua,
draußt steht a åndrer Bua,
will mir mein Mentsch abred'n,
bringts hålt net z'weg'n. Kt.

43. Hinter zwa Habersäck
håb' ih mein Mentsch vasteckt,
der mirs håt g'stuhln,
den sullt da Teuxl huln. P.

44. Gestern bam Schlittenfåhr'n
hab' ih mein Mentsch verlor'n,
håts a and'rer gleih 'packt,
der verfluachte Krawott! P.

45. Umadum umi
um an Herd voller Ruaß,
's Dirndl wird ängstli,
wånns beichten gehn muaß! P.

46. Hoch auffi, hoch obi (hinunter),
bist eh scha hoch drob'n,
håst heuer noch kane Federn,
wärst furt scha gern g'flog'n! P.

47. Ålte båch (back) Kråpfen,
Junge tråg auf,
Dirndl geh tanzen,
Spielmann spiel auf! P.

48. Brennroater Apfel,
Wåchsgelbe Birn,
die Schönere va (von) då (der Komparativ
hat hier Superlativbedeutung).
is die ..... Dirn. P.

49. A dreieckats Labblatt (Laubblatt),
a viereckats Papier,
mein Schåtz is ma liaber,
wia åndre drei, vier! P.

50. Schean wix und schean wax (stichlig)
wia 's Kranabiergraß (Reisig des Wacholderbaumes, -bier = -beer)
muaß a schlecht's Büaberl sein,
der auf a Dirndl paßt (lauernd warten). P.

51. Auf und auf waschlnåß,
die Schuach voller Såmb (Sand),
Dirndl wånnst mih net mågst,
war das a Schåmb (Schand). P.

52. A Gfeiferl Tawågg (Pfeife Tabak),
dös rach ih schön g'stad (langsam).
Wannst a scheans Dirndl warst
und mir aufmachen tatst! P.

53. Dåß ih dih gar net mag,
dås sag ih nit,
wånns d' a weng schöner warst,
so tats da net (würde es dir nicht schaden). P.

54. Am Roan bin ih g'sessen,
hån lång g'wårt't auf dih,
du bist ma net 'kommen,
håst vergessen auf mih! P.

55. Zu dir bin ih 'gangen,
zu dir hats mih g'freut,
zu dir geh ih neamma,
{der Weg ist ma z'weit.
{Er is ma net z'weit, P.
er is ma net z' fern,
åba ih muaß dirs gleih såg'n,
ih håb' dih neammer gern!

56. Auf und auf nach der Enns
wachst a Tix Tax (Gestrüpp),
und es is nur a klans Fleckerl,
wo die Eifersucht wåchst. A.

57. A steirisches G'wandel
und a Salzburger Huat,
dås is ba mein' Dirndl
fürs Sodbrennen guat. A.

58. Zwoa schneeweiße Täuberln
fliag'n über mein Teich,
koa Bua is ma z'rüabisch (fesch),
aber gleih oaner z'leicht. A.

59. Stich dih net, schneid dih net,
's Messerl is schårf,
der .....
is da Schönerę vom Dorf A.

60. Mein Schatzerl heißt Nannerl,
hat schneeweiße Zahnerl,
hat schneeweiße Knia,
åber g'seg'n hab ih s' nia. A.

61. Ba mein Dirndl ihrm Fenster
gehts kloan verdraht zua,
is oft a Stund ohne Schneid
g'stånden a Bua. A.

62. Mein Schåtz is a Jager,
a Strick, a verdrahter,
geht aus mit da Büx,
åber hoam bringt er nix. A.

63. Mein Schåtz is a Küahdirn,
sie stinkt va da Kuah,
wånn ih a Nåcht bei ihr lieg,
hån ih vierzehn Tag gnua. A.

64. Und die Liab is a Krankheit,
muaß a jeder probier'n,
då hilft halt ka Salberl,
då hilft halt ka Schmier'n. A.

65. 's Dirndl hat g'sågg za mir
und ih za ihr,
ih håb åft g'sågg za ihr
und sie za mir. A.

66. Bist denn du a a Bua?
Hast denn du gar ka Schneid?
's Dirndl steht neamma auf,
wann's amål leit. A.

67. Juche bei der Zithern,
Juche bei der Geig'n,
Juche bei mein' Dirndl,
wann ih übers Laterl muaß steig'n! A.

68. Es ist auf da Welt
schon amål so der Brauch,
die Buama sand tolpat (beschränkt, ungeschickt),
die Madla sand schlau. V.

69. Zu Fasching hab ih g'heirat't,
dås war a kurze Zeit,
dabei håb ih a Weiberl g'kriaggt
dö Tåg und Nåcht furt schreit. V.

70. Dåß im Wald finster is,
dås måcht dås Holz,
und dåß die Dirndln sauber sand,
dås måcht der Stolz. V.

71. Ih und mein Alte
gehn ma eini auf Steyer,
sie mit dem Dudelsack,
ih mit der Leier. V.

72. Hiats hats mir die steirischen
Almen verschnieb'n (verschneit),
hiats muaß ih mit mein' Dirndl
{auf freier Weit lieg'n.
{Auf freier Weit lieg'n,
is wåhrla (wahrlich) wuhl kålt,
ih und mein Dirndl
derfriereten båld (würden beinahe erfrieren). V.

III. Dort ob'n und dort unten.

73. Dort ob'n auf 'm Bergerl,
dort sitzt a Krawått,
er traut sih net füra,
weil er die Hosen voll håt. P.

74. Durt ob'n auf 'm Bergerl,
durt steht a Kapelln,
durt gengen die Mentscha
{Nagerlstöck stehl'n.
{Die Erste steigt auffi,
die Zweite brockt ab,
die Dritte fåhrt gleih
mit an Nagerlstock ab. P.

75. Durt ob'n auf 'm Bergerl,
durt steht a Kapelln,
durt siecht ma die Leuteln
bam Erdäpfel-Stehl'n. P.

76. Durt ob'n auf da Ålm
steht a weiße Feichten (Fichte),
durt gengan die Buama
za die Mentscha beichten. P.

77. Durt ob'n auf da Alm
hat's an Fuhrmann verwaht (verweht),
's g'schiecht eahm scha recht,
mö (warum) fåhrt er so g'stad (langsam). P.

78. Durt ob'n auf 'm Bergerl
steht a weißgraber (grab = grau) Månn,
er håt mih woll'n beißen,
håts Maul scha auf'tån. P.

79. Durt ob'n auf da Alm
steht a Bammerl mit Birn.
Lånkweilige Buam
richtens lång mit aner Dirn. P.

80. Durt unten bam Gartenzaun
sitzen zwa Füchs,
da oane der rupft a Henn,
da åndre håt nix. P.

81. Durt unten auf da Wiesen,
durt sitzt a Krokodil,
es hat so långe Haxen
wia a Bsenstiel. P.

82. Durt unten im Gråb'n
is a Nebelkåppen,
wer mein Dirndl derwischt,
kånn viel dertåppen (erwischen). P.

83. Unter ei'm Tannenbaum
sitzen zwa Hås'n,
oaner spielt Harmonika,
da ånd're tuat blåsen. P.

84. Hinter da Hollerstaud'n
sitzt a Krawott,
ba unserm Hulzäpfelbam
frißt er sie z'tot. P.

85. Durt ob'n auf 'm Bergerl,
Durt sitzen zwa Zwergerl (auch: tanzen zwei Zwergerl),
a Henn und a Hâhn,
hâb'n Fleckerlschuah ân. V.

86. Durt ob'n auf 'm Bergerl,
da tânzen zwa Zwergerl,
sie tânzen so schön,
lâßts 's nur geh'n! V.

87. Dort ob'n auf 'm Bergerl,
dâ steht a Kapelln,
dâ Pfârrer tuat predig'n,
die Rauber tan stehl'n. V.

88. Durt ob'n auf da Alm,
da sitzt a Kadett,
hat sein' Hosen zerrissen
und putzts Bajonett. V.

89. Ob'n auf da Ålm,
wo die Küah sand und die Kâlm,
hâb'n die Flöh Zockeln (Holzschuhe) an,
das hätt ma g'fâll'n! V.

90. Auf d' Ålm bin ih 'gâng'n,
auf die Âlm geh ihs noch,
han ih z'treten a Pâar Schuach
a Pâar z'tritt ih noch. V.

91. Die Schwoagrin auf da Alm,
dö tat ma so g'fâll'n,
hat Kas und Butter g'mua (genug),
a Schmalzkoch a dazua. V.

IV. Bauer.

92. Warum trâgt der Bauer
an aufdrahten (aufgedrehten) Huat?
für an sou großen Spitzbuam
war (wäre) a Zipflhaub'n guat! V.

93. Da Soldat is a Herr,
da Kini (König) noh mehr,
da Bauer a Stier,
âba glaub'n tuat ers nia! V.

94. Baua, auf, auf!
mit'm Eisensteck'n,
is a Gaßler (einer, der fensterlt) dervor (draußen),
tuat Mauer lecken! V.

95. Da Bauer auf da Leiten
hat'n Kropf auf da Seiten,
had an Wetzstoan af 'm Huat
und schaut, wia er tuat. V.

96. Do hat halt a Bauer
die Ochsen vakaft,
weg'n da Not hât ers net 'tan,
aber 's Geld hat er 'braucht. V.

97. Die Vögerln hab'n Kröpferln,
sie singen damit,
da Bauer hât an Kropf,
aber singen kânn er nit. V.

V. Schneider.

98. Dreizehn'd'hâlb Schneider
wägen vierzehn'd'halb Pfund,
und wânn sie 's net wägen,
âft sands net recht g'sund. P.

99. Da Schneider, da Goaßbock
sand bei'nânder g'sess'n
und hâb'n sih vor zeitlang (aus Langeweile)
die Wadeln g'mess'n. Kt.

100. Du verdankta (verdammter) Schneider-g'sell,
geh, pack dih aus da Höll;
mir brauchen d' Waschl selber
und is wia der wöll (wie es auch sein will). P.

VI. Pfarrer.

101. Der Pfârrer von St. Veit (oder: von Michael),
der predigt und schreit (der predigt schön hell),
da Schulmoaster singt,
dâß da Schwitz âba rinnt.
Verbreitet.

102. Ba da Wischbânk, ba da Waschbânk,
ba da Weinbirglplânka (Planke, die den Weinberg begrenzt?),
da sitzt der Herr Pfârra,
tuat Zeiserl fânga. A.

103. Da Pforra va St. Veit
hat sein' Köchin eing'weicht,
in der Thomaswochen
hât ers heilig g'sprochen. A.

VII. Tiere.

104. Intan Dåch (unter dem Dach), oban Dåch
sitzen zwoa Tauben,
oane tuat Wåsser tråg'n,
die ånd're tuat klauben (Körner auflesen). M.

105. Zwoa schneeweißi Täuberln
sand überwärts g'flog'n,
und ih war hålt so gern
in mein' Hoamat (Heimat) mit'zog'n. P.

106. Die Gåns is a Vogel,
da Fuchs is a Viech (das im Auslaut stehende stumme „h" hier „ch"),
die Kåtz is a Luader,
mih graust 's, wånn ih s' siech. P.

107. Die Kåtzen im Mirzen (März),
die Schwoagrin auf da Ålm,
dö håb'n hålt a Krånkheit,
dö brauchen oan' Salm (Salbe). A.

108. Die Köchinnen bringen
die Gäns so gern um,
die groußi Verwåndtschaft
wird eahna hålt z' dumm. V.

109. A g'scheckats Poar Ochs'n,
a schneeweiße Kuah,
dös gibt ma mein Vota,
wånn ih heiraten tua. P.

110. Auf da Ålma gibts Kålma,
gibts schekate Küah,
gibts schneeweißi Ochs'n
und kohlschwarze Stier. A.

VIII. Allerlei Gstanzeln.

111. A lustiger Bua
braucht oft a Påar Schuah,
a trauriger Nårr
håt lång auf ei'm Påar (zu ergänzen: genug). Kt.

112. Vom Oberland åba (herunter)
a lustiger Bua
håt a Trücherl (kleine Truhe) voller Mentscha,
bringts Lid (Deckel) neamma zua. A.

113. Im Oberland ob'n
is der goggerte Bua (Gogg, Gogger: Schimpfname für einen einfältigen Menschen),
und im Unterland unten
is die Dudl dazua (Dudl: einfältiges Frauenzimmer). A.

114. Oans hab ih wulln singen,
hätt ih bald vagessen,
da . . . . . .
håt an Sappl (Holzknechtwerkzeug) g'fress'n. P.

115. Hiatz hat oaner g'sungen,
ih hab eahm net 'kennt,
håt a eiserne Fotzen (Mund)
und blecherne Zähnt (Zähne). P.

116. Wås dös hiatz habts g'sungen,
dös sing ih alloan,
ös kinnts enkre Schnaberl
in Heahndreck einitoan. P.

117. A Häuferl wårmer Küahdreck
is immer z' wås guat,
im Winter zar a Pudlhaub'n,
im Summer zar an Huat. P.

118. Hiatz håt oaner g'sungen,
a rechter Waschel,
håts Maul auf der Seiten
wia a Leibltaschel. P.

119. Durt geht oaner auffi
mit a lången Nåsen,
die Knia stengen durchi (hindurch)
wia an Kiniglhåsen (Kaninchen). P.

120. Hiatz håt oaner g'sungen,
is stecken 'blieben,
hätt' ih g'schwind an Stecken g'habt,
hätt' ih 'n nochi 'trieb'n (nachgetrieben). P.

121. Ålter Mann, grawa (grauer) Bårt,
spånnlange Hied'n (Hörner),
wånn er am Kirta geht,
steigt er schön tieg'n (langsam). P.

122. Du ålte Rumpumpen,
du ålte Lateen (Latern),
ih håb dih nur g'heirat't
zan Reindl ausscheen (Häferln ausputzen). P.

123. Hiatz san ma noch lusti,
solangs uns guat geht,
solang uns da Kopf
noch für aussa steht. P.

Voitsberg (Steiermark). Walter Kainz.

Einiges zur Erforschung der mundartlichen deutschen Weidmannssprache mit besonderer Berücksichtigung der Jägersprache Westfalens.

In weiten Kreisen der deutschen Jägerwelt huldigt man, wie die Erfahrung lehrt, durchweg der Auffassung, als sei in unseren zahlreichen und in ihrer Art gründlichen lexikographischen Darstellungen der deutschen Weidmannssprache deren Wortschatz mehr oder weniger erschöpfend wiedergegeben. Diese Auffassung ist jedoch alles weniger als richtig, denn sie übergeht ganz die vielen Worte jagdlicher Art, die in den zahlreichen deutschen Mundarten ein zwar lebendiges, aber immerhin verstecktes Dasein führen, da sie bisher lexikographisch fast gar nicht erfaßt sind. Und doch ist der Schatz an ma. Jagdausdrücken, die sprachlich, d. h. im lebendigen Sprachgebrauch der deutschen Jäger genau so ihr Daseinsrecht haben wie die schriftlich festgelegten Ausdrücke der jagdlichen Hochsprache, sehr viel reicher, als sich wohl die meisten deutschen Jäger träumen lassen. Leider ist es Tatsache, daß sich auch die philologisch geschulten Jäger an der Erforschung dieser ma. Ausdrücke der deutschen Weidmannssprache bisher viel zu wenig beteiligt haben; ich selber erhielt, als ich die Rede mehr als einmal den Leitern und Mitarbeitern deutscher Mundartenwörterbücher gegenüber auf das hier gekennzeichnete, allzu stiefmütterlich behandelte Sprachgebiet brachte, regelmäßig die Antwort, ich solle doch möglichst Jäger namhaft machen, die zu einer Mitarbeit an diesen Wörterbüchern auf Grund ihrer philologischen Vorbildung und ihrer Spezialkenntnis des Gegenstandes in Frage kämen: also, es fehlten immer wieder an den entscheidenden Stellen die berufenen Kräfte. Wenn man daran denkt, welch eine Fülle von neuen Worten und Ausdrücken der sprachschöpferische Hermann Löns der deutschen Hochsprache aus seiner erstaunlichen Kenntnis der Volkssprache des täglichen Lebens zugeführt hat, dann kann man sich schwerlich der Überzeugung verschließen, daß die deutsche Weidmannssprache, so wie sie als literaturfähige jagdliche Hochsprache festgelegt ist, sich aus den Volksmundarten um manchen, vielleicht außerordentlich bezeichnenden Ausdruck bereichern ließe, wenn dieses Gebiet nur hinreichend durchforscht wäre.

Ich will hier nur einige wenige lebendige Ausdrücke der westfälischen Jägersprache behandeln, die ich, soweit ich wenigstens sehe, weder bei Ernst Ritter v. Dombrowski[1]), noch auch in dem eben erschienenen Werke von Carl Zeiß[2]) verzeichnet gefunden habe, eben weil sie mundartlich sind. Zunächst haben wir in Westfalen für die Sasse oder das Lager des Hasen ganz allgemein gebraucht die Bezeichnung „Pott". Dieses Wort ist bei uns so allgemein gebräuchlich, wie nur irgendein anderes Wort der deutschen Jägersprache. Ich selber habe alle mir erreichbaren Werke über die deutsche Weidmannssprache in bezug auf dieses Wort durchgesehen und es nur an einer einzigen Stelle bei einem westfälischen Verfasser gefunden, nämlich in Theodor Immes hübschem Büchlein: „Die deutsche Weidmannssprache nach ihrer Eigenart und ihren Wechselbeziehungen zum Gemeindeutsch sprachwissenschaftlich beleuchtet" (1906), wo es S. 38 heißt: „Was die Lagerstätten des Wildes anbetrifft, so gilt der Ausdruck Lager wohl von Hasen, Kaninchen, einer Kette Hühner u. dgl. — Vom Hasen sagt man auch Sasse (in Westfalen Pott)". Es sollte mich nicht wundern, wenn dieser Ausdruck auch noch in anderen Gegenden Deutschlands in der lebendigen Sprache des Alltags gebräuchlich sein sollte; vielleicht äußern sich berufene Leser bei Gelegenheit hier darüber. Und für mein Sprachgefühl ist dieser Ausdruck so treffend, daß er es vielleicht doch wohl verdiente, in den Wortschatz der offiziellen deutschen Jägersprache allgemein aufgenommen zu werden.

Weniger gilt das wohl für eine merkwürdige Bezeichnung, die die westfälische Jägersprache für den Kopf des Hasen sehr häufig verwendet, nämlich das Wört-

---

[1]) Deutsche Weidmannssprache 3. Aufl. Neudamm 1913.

[2]) Deutsche Weidmannssprache. Wien 1933.

chen „Böcker", „Büöker", „Büeker" oder auch Büecker, bzw. Büöcker geschrieben und besonders im Münsterlande wie „Bürker" gesprochen. Auch diesen auf den ersten Blick rätselhaften Ausdruck habe ich nur in dem schon erwähnten kleinen Werke Immes gefunden, der darüber S. 36 sagt: „In Westfalen aber heißt z. B. der Kopf des Hasen ganz allgemein Böcker, sonst = hölzerner Klopfhammer oder Werkzeug zum Schlagen der Wäsche (eine Ableitung von „Bock"; vgl. Ramm = Schafbock und „rammen"), wohl nach einer gewissen Ähnlichkeit mit diesen Werkzeugen so benannt." Da mich dieser seltsame Ausdruck besonders interessierte, veranstaltete ich eine Umfrage bei unseren bedeutendsten westfälischen Dichtern mit der Bitte um Mitteilung ihrer Ansicht über dieses Wort und erhielt darauf mit dankenswerter Ausführlichkeit sehr interessante Mitteilungen, aus denen ich hier einiges mitteilen möchte, weil diese Auskünfte den Beweis dafür erbringen, wieviel jägersprachliches Material in unseren deutschen Volksmundarten steckt, und wie ergiebig dieses Forschungsgebiet sein wird, wenn es einmal systematisch in Angriff genommen werden sollte.

Am ausführlichsten schreibt mir der wohl bekannteste westfälische Dichter Dr. Augustin Wibbelt: „Das Wort ‚Büecker' oder ‚Bürker' ist mir wohlbekannt. Es leitet sich her von ‚buecken' = klopfen oder schlagen und bezeichnet einen hölzernen Hammer oder Schläger, wie er z. B. zum Zerkleinern der Erdschollen (Kluten-Büecker) oder Zerstampfen der Viehkartoffeln gebraucht wurde. Das Werkzeug zum Schlagen der Wäsche heißt dagegen ‚Klopp-Spaohn'. Für den Kopf eines Tieres, auch wohl eines Menschen, wird das Wort scherzhafterweise gebraucht und bezeichnet dann einen dicken, runden Kopf wie bei Hasen und Katzen. Der Büecker ist eine verkleinerte Form der ‚Schlage', die einen schweren hölzernen Hammer bezeichnet, wie er beim Holzspalten gebraucht wird, indem man mit ihm auf die eingehauene Axt schlägt, um sie durchzutreiben. Man sagt auch: ‚He hät en Kopp äs ne Holtschlage'. Soweit reicht meine Kenntnis in dieser Sache."

Ähnlich schreibt mir der Dichter Dr. h. c. Karl Wagenfeld, der auch betont, daß das Wort Büeker ihm sowohl für den Hasen-, als auch für den Menschenkopf bekannt sei; er erwähnt auch den Kluten-Büeker und meint schließlich: „Die Ähnlichkeit (Hals = Stiel, Kopf = Hammer) mag Grund für die Bezeichnung sein."

Der Dichter Dr. Josef Winckler, der weit über Westfalens Grenzen hinaus bekannte Verfasser des „Tollen Bomberg", äußert sich zu unserer Frage, wie folgt: „‚Böcker' kenne ich sehr gut; der Ausdruck wird in meiner Heimat (Rheine i. Westf.) mehr in humorigem Sinn gebraucht, z. B. wenn jemand einen besonderen Leckerbissen damit bezeichnen will, da bekanntlich der Hasenkopf keine Delikatesse ist! Dies hängt vielleicht mit jener Abstammung von Wäscheklopfer zusammen, die mir wohl einleuchtet. Bestimmtes darüber weiß ich allerdings auch nicht."

Der münsterische Dialektdichter Professor A. Vollmer meint: „Die Jägersprache nennt den plumpen und dicken Kopf des Hasen sehr bezeichnend büeker. Im Münsterland ist er dann wohl wieder aus der Jägersprache auf den menschlichen Kopf, und zwar auf die Stirn übertragen: ‚He hauede sick vüör'n büeker.'"

Ferner schreibt mir der Dortmunder Dichter Wilhelm Uhlmann-Bixterheide: „Um eine ‚weidgerechte' Beantwortung Ihrer Frage zu ermöglichen, habe ich mich erst an einen westfälischen Jäger wenden müssen . . . Nach seiner Antwort ist die Bezeichnung ‚Bürker' zwar im Münsterlande sehr gebräuchlich, aber mehr scherzhafter Natur und als Idiom mit lokaler Begrenzung bzw. Verbreitung nicht auf die ‚offizielle' Jägersprache übernehmbar. Auch mein Gewährsmann ist der Auffassung, daß es aus der plattdeutschen, in Westfalen gebräuchlichen Benennung des Wäscheklopfers infolge der kantigen Form auch des Hasenkopfes stammt."

Endlich sei noch erwähnt, daß mir der münsterische Mundartenforscher Dr. E. Nörrenberg, der Leiter der Geschäftsstelle des Westfälischen Wörterbuchs, mitteilte, daß seines Wissens das Wort büeker in der Bedeutung „Kopf des Hasens" ihm bisher noch nicht gemeldet und deshalb meine Angabe um so wichtiger sei.

Man ersieht aus allen diesen Mitteilungen die fruchtbare Vielseitigkeit der Auffassungen und kann daraus entnehmen, daß Mundartenforschung in bezug auf unsere Jägersprache unter allen Umständen lohnend ist. Ich bemerke noch dazu, daß nach

meinen Erfahrungen das Wort „Büeker“ für den Kopf des Hasens wenigstens hier im Münsterlande nicht scherzhaft gebraucht wird, sondern durchaus im ernsten Sinne, daß dagegen das Scherzhafte der Bezeichnung mir wohl in bezug auf die Übertragung auf den Kopf des Menschen zu gelten scheint.

Münster i. Westf. Herman Kreyenborg.

Glücksgreifen.

Derselbe Brauch, den F. Baumhauer in dieser Zeitschrift N. F. 3, 256, unter der Bezeichnung Glücksgreifen vom Kreis Osterode in Ostpreußen beschreibt, findet sich mit unwesentlichen Veränderungen in weiten Gebieten des alten Tiroler Landes. Hier werden aber nicht Nachbildungen in gebildbrotartigen Formen aufgelegt, sondern, soweit möglich, die Symbole selbst, also ein wirklicher Ring, Schlüssel usw. Manche Symbole fordern ihrer Natur nach eine Nachbildung; so wird für die Kuh eine Holzfigur, für helles und trübes Wasser ein neuer oder ein alter Löffel verwendet. In allen Fällen erscheinen die Symbole in der Zahl Neun, zugedeckt werden sie meist mit Schüsseln oder Hüten, und der Brauch heißt Schüssellucken oder Hutumlucken oder auch Losziehen. Der Brauch wird nur an ganz bestimmten Abenden geübt, und zwar in der Zeit der längsten Nächte, entweder in den drei Klöcklnächten, das sind die drei letzten Donnerstage im Advent, oder am Thomasabend, das ist der 20. Dezember, oder an den Vorabenden von Weihnacht, Neujahr und Dreikönig. Das Schüssellucken geschieht gewöhnlich in der Weise, daß einer der Beteiligten aus dem Zimmer geht; unterdessen werden die Symbole durcheinander geschoben, dann darf er hereintreten und eine Schüssel oder einen Hut abdecken. Noch zweimal geht er hinaus und kommt zum Abdecken wieder herein, und wenn er dreimal dasselbe Symbol abdeckt, dann trifft das Versinnbildete im neuen Jahr gewiß ein.

In allen Fällen verwendet der heimische Brauch neun Symbole, aber sie wechseln nach den Orten, und verschieden ist in manchen Gegenden auch die Deutung desselben Symbols. Nachstehend folgen die im Gebiet südlich des Brenners gebrauchten Symbole mit ihrer Deutung.

Taler: reich werden; Ring: heiraten; Schlüssel: heiraten oder Besitzer werden; Brotstück: Bettler werden oder mit Essen versorgt sein; Wanderbündel: Dienstplatz wechseln; Kreuz: Unglück; Rosenkranz: ins Kloster gehen; Kerze: sterben; Kamm: verlausen; Puppe: ein Kind bekommen; helles Wasser: Glück; trübes Wasser: Unglück; Kohle: Hölle; Knochen: sterben.

Nach Südtirol ist dieser Brauch vom Norden gekommen; die Einbruchstelle ist aber nicht der Brennerpaß, sondern der Übergang vom Zillertal ins Taufderertal; er geht vom Taufderertal durch das ganze Pustertal bis nach Innichen und durch alle Seitentäler, auch durch das ganze ladinische Gadertal, weiter durch das Eisaktal bis fast vor die Tore von Bozen.

Von Südtirol bis nach Ostpreußen ist eine weite Entfernung, doch fehlen nicht die Zwischenglieder; für Kärnten[1]), Salzburg[2]), Egerland in Böhmen[3]), für Thüringen[4]) und Schlesien[5]) ist das Vorkommen dieses Brauches bezeugt, vielleicht auch für andere Gegenden. Und ganz sicher läßt er sich noch für weitere Gebiete nachweisen. In der Tiroler volkskundlichen Literatur, die doch verhältnismäßig reich ist, fand ich nur einen einzigen, flüchtigen Hinweis[6]) auf diesen Brauch, und doch

[1]) Schlern 7, 500.

[2]) Tiroler Heimatblätter 1923, Heft 6, 5.

[3]) M. Höfler, Weihnachtsgebäcke (Wien 1905), S. 25; Zeitschrift für österreichische Volkskunde 1900, 121.

[4]) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5, 675.

[5]) Ebd. 5, 79.

[6]) L. v. Hörmann, Tiroler Volksleben (Stuttgart 1909) S. 244.

gelang es mir, ohne außerordentliche Mühe nachzuweisen, daß das Schüssellucken heute noch in vielen Tälern bei uns geübt wird[1]). Es besteht ja eine Überfülle volkskundlicher Literatur, aber wer mitten im Volk steht, weiß, wie ungezähltes Brauchtum noch nicht wissenschaftlich erfaßt ist. Es wäre nun eine dankbare Aufgabe, das Verbreitungsgebiet dieser Schicksalsbefragung festzustellen, aber auch seine Entstehung und die ursprüngliche Bedeutung und Herkunft der Symbole zu klären.

Brixen (Bressanone). Hermann Mang.

Von altbayerischer Art.

Am 24. Februar 1919 wohnte ich einer ländlichen Hochzeit in Tutzing am Starnberger See bei. Der Wirt R. und die Damenschneiderin G., beide ortsansässig und wohlangesehen, wurden ein Paar.

Am 21. Februar war in München der damalige Ministerpräsident Kurt Eisner ermordet worden. 2 Tage lang waren Bahn- und Telephonverkehr eingestellt. In München herrschten Verwirrung und Anarchie. Wilde Gerüchte drangen von dort zu uns. Die Angestellten des damals einzigen industriellen Betriebes von Tutzing, der Brauerei[2]), veranstalteten am 26. II., dem Bestattungstage Eisners, einen Trauerdemonstrationszug. Im Hinblick auf die angeordnete Landestrauer riet irgend jemand dem Hochzeiter, von Musik bei seiner Hochzeit abzusehen. Der Hochzeiter versetzte gelassen: „Ich heirat', wie's da bei uns der Brauch is." — Rechtzeitig hatte der Hochzeitlader seines Amtes gewaltet. Den ehemals üblichen langen Spruch hatte er sich gespart, aber die Einladung in sämtlichen befreundeten Häusern mit geziemender Artigkeit und Feierlichkeit vorgebracht. Da es als eine dem Betreffenden erwiesene Ehre gilt, wenn man ihm „auf die Hochzeit geht", so schrieb aus jedem Hause mindestens eine Person sich in das mitgeführte Buch des Hochzeitladers ein — entweder zum Mahl, dessen Preis pro Kopf ohne Getränk er nannte, oder zu Kaffee und Kuchen nach der Mahlzeit. Für die alte Sitte des „Hennenklemmens" — ein den Hochzeitlader begleitender Bursch suchte vormals auf den Bauernhöfen eine Henne zum Hochzeitessen wegzufangen — war Tutzing längst zu städtisch. Auch an abgelegneren Orten ist der Brauch seit dem Kriege verschwunden.

Am bitterkalten Morgen des 24. ging es geräuschvoll und festlich zu. Die zahlreichen Gäste versammelten sich im Hause des Bräutigams, wurden mit Würsteln, Brot und Bier bewirtet. Die Hochzeiterin erschien nebst ihrer Mutter, der einzigen von den Brauteltern, die noch den altherkömmlichen Kindesdank entgegennehmen konnte. Der Hochzeitlader nämlich mahnt vor dem Aufbruch zur Kirche die Brautleute, ihren Eltern die Hände zu reichen und von Herzen zu danken für die Liebe und Güte, die sie ihnen, den Jungen, erzeigt haben bis an diesen Tag. Den schon verstorbenen Eltern wird der Dank entrichtet, indem die ganze Versammlung niederkniet und für die Toten ein stilles Vaterunser betet. — Hier und da ist es noch üblich, daß beim Hochzeitsmahl, wenn die Trinksprüche auf die Lebenden gehalten sind, die stets ein schmetternder Tusch beschließt, eine Trauerweise zum Gedächtnis der Abgeschiedenen gespielt wird.

Jetzt aber spielten die Musikanten einen fidelen Marsch auf, da der Brautzug sich in Bewegung setzte. Er schritt in zwei Kolonnen: die weiblichen Gäste führten die Braut samt Kranzljungfern in der Mitte, die Männer den Hochzeiter mit seinen Beiständern. Die städtische Kleidung überwog bei Frauen und Männern; auch die Brautleute trugen sich städtisch, sie im schwarzseidenen Kleid und Myrtenkranz, er mit dem Myrtenstrauß am schwarzen Rock. Doch sah man dazwischen auch die ländliche Tracht. So ging es zur Kirche am See, die heute nur noch eine Friedhofskirche ist und, klein wie sie war, die Menge der Gäste und Zuschauer kaum faßte.

---

[1]) Schlern 7, 498ff.

[2]) Heute Textilwerke.

In den altgeheiligten, allüberall gleichen liturgischen Formen vollzog sich die katholische Hochzeitsmesse.

Als jedoch die neuen Gatten nebst Gefolge das Gotteshaus und, nach einem Gang an die Gräber der Ihren, auch den Kirchhof verließen, siehe: da sperrte ein langer, mit „Taxn" (Tannengrün) umwundener Strick ihnen den Weg. Die Kinder und Jugendlichen, die ihn hielten, gaben die Straße erst frei, nachdem der Hochzeiter kleine Münzen unter sie geworfen hatte. Dann ging es in den Bernrieder Hof[1]) zum Hochzeitsmahl. Die Köchin dort spielte ihre Rolle vortrefflich — die der Beschädigten nämlich. Mit verbundener Hand erschien sie, klagte, daß sie vor lauter Eile und Festfreude sich die Hand arg verbrannt hätte. Ein silbernes Pflaster aber, d. h. ein gutes Trinkgeld, heilte den Schaden sofort.

Ich konnte nicht feststellen, ob an die Braut die altübliche Aufforderung erging: „Braut, versuch's Kraut!", und ob sie daraufhin in der Küche Suppe oder Kraut kostete, salzte und ein Tröpfchen geweihten Hochzeitswein hineingab. Ich mußte, während die Mahlzeit ihren Lauf nahm, am Bahnhof eine Bekannte abholen, die mit dem ersten in München abgelassenen Zug aus der Stadt geflüchtet war. Blaß und verstört kam sie an, berichtete von Generalstreik und schweren Straßenunruhen. Ihre Augen weiteten sich ungläubig, als ich ihr zusprach, sich umzukleiden und mit mir und der Freundin, deren Hausgast ich war, auf die Hochzeit zu gehen. $1^1/_2$ Eisenbahnstunden von München (jetzt sind es nur noch $^3/_4$) und dieser Gegensatz!

Bei unserem Eintritt in den Festsaal wurden eben die dampfenden Kaffeekannen und zweierlei Hochzeitskuchen herumgetragen. Die Neuvermählten lächelten vergnügt zu unseren Glückwünschen; plötzlich aber war die Braut von ihres Hochzeiters Seite verschwunden, und der Ruf erscholl: sie sei gestohlen! Der Bräutigam mit seinen Beiständern machte sich auf die Suche, blieb eine Weile fort, bis er im Triumph die Verlorene wiederbrachte, die, dem Herkommen gemäß, von einigen Burschen entführt und in einem Nachbarhause versteckt worden war. Mit Geld hatte der Gatte sie von ihren Räubern loskaufen müssen.

Dafür drehte er sich mit der Seinigen um so fröhlicher in dem nun beginnenden Tanz, der sich bis tief in die Nacht fortsetzte. Ein Teil der männlichen Geladenen hatte sich beizeiten eine erwünschte „Ehrtänzerin" gesichert, nämlich eine Partnerin für die vom Hochzeitspaar vorgetanzten Haupttänze. In der großen Tanzpause ward eine Polonaise gebildet, aus dem Gasthaus über die Straße zum Kramerladen; dort kauften Ehrtänzer und Ehrtänzerin sich gegenseitig kleine Geschenke ein.

Je später der Abend, desto lustiger ging es zu. Die Tänzer begannen zu stampfen, zu pfeifen, hier und da einen Jodler steigen zu lassen. Dennoch: so wie die Speisenfolge unterm Druck der Lebensmittelknappheit eine kurze gewesen war, hielten Humor und Übermut sich im Verhältnis gegen früher spürbar zurück. Es fehlte die Fülle der improvisierten „Gstanzln" und „Trutzgesangln", die der Oberbayer sonst bei festlichen Anlässen bereit hat. Nur wurde, wie üblich, das Brautpaar bei seinem Aufbruch „ausgesungen", d. h. in schalkhaften Versen wurde ihnen das Glück des Ledigseins gepriesen und das trübselige Ehejoch geschildert. Was übrigens nicht zutraf; denn aus den damaligen Hochzeitsleuten sind beglückte Ehegatten und Eltern geworden. Nichts wäre verfehlter als dieses Hochzeithalten inmitten schwerster Krisen des weiteren und engeren Vaterlandes einfach aus Gleichgültigkeit oder aus der von Fremden unserem Bergvolk irrtümlich zugeschriebenen „Duliöh-Stimmung" zu erklären. Der Ort Tutzing hatte wie ganz Deutschland seine Opfer an Blut und Gut im Kriege gebracht, dessen Gedächtnis noch allzu frisch war. Aber je rauher es um ihn her zugeht, desto fester stellt der Altbayer sich auf sich selbst, auf die Eigenart seines Stammes. Und „große, überflüssige (im Sinn von reichlich) Hochzeit" zählt schon Aventinus im 16. Jahrhundert als eine der bayerischen Gepflogenheiten auf.

*

Am 29. Oktober 1930, also 11 Jahre nach jener ländlichen Hochzeit, hielt der Münchner Historiker, Prof. Dr. Karl Alexander von Müller, in der Bayerischen

[1]) Heute Gasthof zur Post.

Akademie der Wissenschaften einen Vortrag „Das Bayerische Problem in der Deutschen Geschichte", der inzwischen als Druckschrift erschienen ist (R. Oldenbourg, München und Berlin). Der Eindruck des bei überfülltem Saal gehaltenen Vortrags war so stark, daß der Präsident der Akademie der Wissenschaften von einem „Ehrentag der Akademie" sprach. Es ist tatsächlich unmöglich, das Charakterbild eines deutschen Stammes, seine Aufgaben, Besonderheiten, seine Stellung zum Gesamtvaterlande mit knapperen, festeren Meisterstrichen zu umreißen, als es dieser Vortrag tut.

Karl Alexander von Müller lehnt es gleich zu Anfang ab, das Problem Bayern vom Standpunkt gegenwärtiger Politik aus anzugehen. Umgekehrt: er erklärt die geschichtliche und die heutige Haltung Bayerns aus den Gegebenheiten bayerischen Volkstums.

Da ist die geographische Lage, die altbayerische Landschaft als solche, mit ihren zwei bestimmenden Merkmalen: „Das eine sind die Alpen, das einzige Hochgebirge des deutschen Bodens, von denen die bayerische Hochebene sich herabsenkt ... Und das zweite ist die Öffnung dieses Landes, wie des deutschen Nordens, gegen Osten, wohin auch die Donau weist, sein einziger großer schiffbarer Strom." Beides bewirkt „einen natürlichen Zug nach dem Osten und die Verbindung mit dem Süden."

Mit wunderbarer Klarheit und Anschaulichkeit läßt der Verfasser die 1400 Jahre bayerischer Geschichte vorüberziehen. Die fünf Jahrhunderte vom 8. bis zum 12., in denen Bayern seine Möglichkeiten einer kolonisatorischen Ausbreitung großen Stiles nützte. Die Zeit, da es der Wächter eines Hauptweges für die Italienpolitik der deutschen Kaiser war. (...,„Im 13. Jahrhundert hatte die dynastische Entwicklung unter den ersten Wittelsbachern in die Pfalz am Rhein hinübergegriffen. Es wurde nun von Bedeutung, daß das bayerische Alpenvorland sich geographisch auch nach Westen zu, freilich in starker Verjüngung, fortsetzt." Und weiter: „Wir sehen also eine merkwürdige und in Deutschland einzigartige Doppelstellung zwischen Ost und West, zwischen Süd und Nord.") — Auch die aus solcher Zwischenstellung erfolgenden Halbheiten und gelegentlichen Schwankungen werden dargetan: „In der gleichen Mittelstellung, die politisch seine Schwäche ist, liegt im Kulturellen Bayerns Stärke. Und es ist in sich selbst, auch auf das rein altbayerische Gebiet beschränkt, wie es jahrhundertelang war, bei der zähen Eigenart seiner Bevölkerung ein zu geschlossener einheitlicher fester Block, um von einem anderen, auch viel größeren, verdaut zu werden."

Züge dieser Eigenart führt der Verfasser an. Die charakteristische schwere Beweglichkeit des Altbayern, der schon Heimweh hat, wenn er über den Lech oder gar weiter über die Donau kommt. Die geringe Redegewandtheit — er mag sich viel weniger im Wort ausdrücken als etwa in der Musik oder in der bildenden Kunst, die ihm am Herzen liegen. „Und auch, wenn wir typische bayerische Kunst ansehen, so ist es häufig gerade die Mischung von Grobheit und Grazie, von Massivität und Schlankheit, die ihr eignet.

Ebenso merkwürdig mischt sich die charakteristische bayerische Bedächtigkeit und zurückhaltende Billigkeit, die Abneigung gegen jede Übertreibung mit einer fast südlich auffahrenden Heißblütigkeit, einem jähen Zorn und einer verwegenen Schneid, die den Bayern in allen Jahrhunderten zu einem leidenschaftlichen Raufer und einem tapferen Soldaten gemacht haben. Denn der Bayer ist bei all seiner Schweigsamkeit nicht nüchtern, sondern ein Phantasiemensch; innerlich viel bewegter und zarter, als er nach außen wahrhaben will, leicht obenaus und polternd und dabei doch grundgutmütig und wenig nachträglerisch ... Der Bayer ist passiv und läßt die Dinge an sich herankommen — am angenehmsten, wenn er sich gar nicht zu rühren braucht: „Sei' tuats was! Von mir aus!" Er braucht immer wieder in seiner Geschichte fremde Anregung, um seine eigenen Kräfte aufzuwecken, die dann plötzlich in Fülle da sind.

Er hat keinen angreifenden, ausgreifenden Machtwillen; leben und leben lassen, ist sein Wort. Aber er hat eines: so wenig es ihn treibt, andere zu kommandieren, so wenig verträgt er selbst fremdes Kommando. So wenig er daran denkt, andern seine Art aufzudrängen, so wenig Lust hat er selber, eine andere anzunehmen. Er

begehrt wenig von anderen, aber sie sollen auch nichts von ihm verlangen. Sonst wird er aufsässig; und er hat eine unerhörte Zähigkeit im Abwehren."

Wieso Bayern seine natürliche Eigenart und tatsächliche Sonderstellung immer noch bewahrt? — „Es hat die überschnelle Industrialisierung und Verstädterung Deutschlands nur in verhältnismäßig bescheidenem Umfang mitgemacht. Es hat, vor allem in seinem altbayerischen Teil, seinen jahrtausendalten bäuerlichen Charakter noch nicht verloren. Über einem Drittel seines gesamten Bodens rauscht noch heute der alte deutsche Wald. Es gehört deshalb in seinen rechtsrheinischen Gebieten zu den am wenigsten dicht besiedelten deutschen Ländern, freilich auch zu denen mit der langsamsten Kapitalbildung ... In vielem ein Stück des alten Deutschlands, das hier im neuen noch fortlebt ... Noch ist das letzte Wort zwischen Mensch und Maschine nicht gesprochen; es könnte wohl sein, daß Länder wie Bayern sich dafür bereithalten müssen, und daß jedes Volk froh sein darf, das noch solche erdnah gebliebenen Teile besitzt ..." Vielleicht um so mehr, als das Land, das solch starken Willen zum selbstbestimmten Eigenleben hat, seit 1918 wieder Grenzland, deutsches Bollwerk geworden ist.

Neben dieser klassischen Schrift — einer Monographie des bayerischen Stammes in nuce — hat ähnliche Literatur einen schweren Stand. Und dennoch behauptet sich ein kleines Buch „999 Worte Bayerisch" von Johann Lachner (München: Georg Müller), das sich selbst „eine kleine Sprachlehre für Zugereiste, Fremde, Ausländer und Eingeborene" nennt. Als ein „nicht wissenschaftliches, aber ausgezeichnet bayerisches Buch" bezeichnet es Karl Alexander v. Müller in seinem Vortrag, als ein „Unikum" eine verbreitete ausländische Zeitung. Das ist es auch. Denn es scheint so auf Witz und Humor angelegt, macht so herzlich lachen, und erschließt doch so ernsthafte volkskundliche Einsichten. Es will aus der bayerischen Rede die altbayerische Denk- und Anschauungsweise erklären.

Zunächst fängt der Verfasser auch bei der Vergangenheit und Geschichte an, bei dem sich durch die Jahrhunderte stets gleich gebliebenen „Fünfeck", das Altbayern auf der Landkarte darstellt. Und unterstreicht die Kraft der Selbstbehauptung, die in einem Volke wohnt, wo manch ein Bauerngeschlecht seit Jahrhunderten auf dem ererbten Hofe sitzt. Aber er hat eine urgemütliche Art dabei und ein Talent der psychologischen Erklärung, das der „Sprachlehre" ein ganz besonderes Gepräge leiht. Wieso das Bayerische keinen Imperfekt kennt. Warum ein Bayer nicht gern Auskünfte gibt. Wann man „oa" und „ei" sagt — und daß ein Zugereister mit dem „oa" keinen Mißbrauch treiben soll. Daß der Genitiv nicht bräuchlich ist, und die Vornamen hinter den Nachnamen stehen. Die Aussprache der Vokale und Diphthonge, und überhaupt: was das Bayerische für Mucken und Finessen hat. Ganz reizend lesen sich Kapitel wie die „Unterbrochene Spazierfahrt" und das „Homerische Zwischenspiel". Die Parallele zwischen den vor dem Zweikampf geführten Einleitungsreden der homerischen Helden und denen der bayerischen Bauernburschen ist zwerchfellerschütternd. Und wie fein beobachtet!

*

Wer die Schrift des Historikers und das Büchlein des „Sprachlehrers" gelesen hat, der versteht bayerisches Volkstum. Auch ohne daß er, wie die Schreiberin dieser Blätter, seit 50 Jahren in Oberbayern haust — ja ohne daß er sich je länger hier aufgehalten hat. Auf das Verstehen der Deutschen untereinander aber kommt es heutigentags viel an.

München — Helene Raff.

Aberglaube der Elbeschiffer.

(Mit 2 Abbildungen.)

In Volkssagen wird von dem grimmen Fährmann erzählt, der für die Überfahrt über einen Fluß die rechte Hand und den rechten Fuß des Reisenden als Lohn verlangt. Man berichtet auch von Schiffern, die nachts geweckt wurden, um ein ganzes

Heer von Zwergen oder unsichtbaren Wesen überzusetzen. Nach vollbrachter Arbeit finden sie ihren Kahn mit Geldstücken und kleinen Münzen gefüllt. Diese Zwerge und Unsichtbaren sind die Toten, die sich ins Jenseits rudern lassen und die Überfahrt mit der Münze bezahlen[1]). In alten Elbesagen wird erzählt, daß der Schiffer, der die Frau Harke von den Karmernbergen im Lande Jerichow bei Arneburg über die Elbe setzte, den Fährlohn für alte Scherben hielt und in die Elbe warf. Erst am anderen Tage wurde er gewahr, daß der Lohn, den er so gering geachtet hatte, Gold war. In manchen Gegenden hat sich lange die Sitte erhalten, dem Toten eine Münze für den Totenschiffer in den Mund zu stecken. Geld bringt dem Schiffer Glück, wenn er es unter den Mastbaum legt. Alte Segelschiffer der Elbe berichten, daß sie einen Taler oder eine alte Münze in das Spurloch beim Mastenstechen stecken, um guten Segelwind zu haben. Geld hat der Schiffer nicht gern am Körper, denn es bringt ihm Unglück. Der Segelschiffer verwahrte es daher in einem Kasten am Steuer. Die Flößer hatten ihr Geld in einem Beutel, der durch eine Schnur an einer Axt befestigt war; diese wurde in einen Baumstamm auf dem Floß gehauen. Bei besonders schwer passierbaren Stellen warf man gewissermaßen als Opfer ein Geldstück in die Elbe.

Unglück bringende Vögel sind für den Schiffer Krähen, Raben und der Ackermann (Bachstelze), die er auf seinem Kahn nicht gern sieht. Unter den Elbfischen ist besonders die Barbe bemerkenswert. Wenn sie gegen den Strom springt, gibt es Wasserwuchs. Der Kahnhund zeigte durch fortwährendes Bellen am Abend ein bevorstehendes Unglück an. Um bösen Geistern den Einlaß zu verwehren, legte der Segelschiffer vor die Tür seiner Bude eine Axt mit der Schneide nach außen gerichtet. Sonderbar ist der Brauch der Finkenwärder Schiffer, Totenschädel, welche sie aufgefangen hatten, im Vorderteil ihres Schiffes aufzustellen, um böse Schiffsgeister abzuwehren. Hufeisen nagelte der Schiffer gern an den Mast als Schutzwehr gegen Wassergeister, die dem Schiff Schaden zufügen können.

Gegen Mittag fährt der Schiffer nicht gern ab, denn das ist für ihn die Geisterstunde. Am Johannistag fordert die Elbe ein Menschenleben als Opfer. Man soll an diesem Tage nicht baden, der Schiffer nicht an Bord gehen. „Dat hillige Für" nannten die Elbeschiffer der Hamburger Gegend ein bekanntes Anzeichen von Veränderung der Luft nach Ungewittern[2]). Das „Geschirr" darf auf dem Kahn „nicht verkehrt liegen", sonst geht alles auf der Fahrt „verkehrt". Die Spitze des „Buntstaken" darf nicht nach oben zeigen, um „dem lieben Gott nicht die Augen auszustecken". Fährt man „talwärts", darf nicht gewaschen werden auf dem Kahn, sonst „passiert ein Unglück". Eine Schürze am Maste soll dem Mädchen den Liebsten in das Haus wehen. Vgl. W. Müllers „Bräutigamswahl":

Meine Schürze hat Mutter ins Fenster gehangen,
Da sind viele Burschen vorübergegangen,
Sprach Mutter: jetzt hol dir einen ins Haus ...
Ich möchte an den Mast meine Schürze binden,
Säh' er sie wehen von fern in der Luft,
Er würd' es wohl ahnen, wohin sie ihn ruft[3]).

Auf dem Kahn darf man nicht pfeifen, sonst ruft man den Wind herbei. Blieb guter Segelwind aus, so kratzte man mit den Nägeln an dem Mast oder warf einen alten Besen an der Seite über Bord, woher der Wind kommen sollte. Wenn der Wind zu stark war, so hieß es: „Immer stiller, lieber Herre." Im entgegengesetzten Falle sagte der Bootsmann zum Kahnjungen, er solle „den Stock nehmen und das Segel hauen, dat es besser treckt." Die Treidelknechte waren sehr abergläubisch. Auf dem Heimwege fürchteten sie, daß ihnen der „Kobbolt" in den Nacken springen könnte oder der dreibeinige Hase ihnen über den Weg liefe. Sein Erscheinen brachte Unglück; er war auch auffallend gefärbt: weiß, schwarz, feurig.

---

[1]) Zu den Überfahrtsagen vgl. oben N. F. 3, 14ff.
[2]) Vgl. Schütze, Holsteinisches Idiotikon. Hamburg 1800.
[3]) Brandenburgia 36 Nr. 9—10 S. 137.

Früher wurden die Kähne vermessen, anstatt geaicht. Ehe die Vermessung vorgenommen wurde, mußte nach altem Brauch Kartoffelpuffer verzehrt werden. Dann schwamm das Fahrzeug gut.

Wenn Feierabend gemacht wurde, kam es häufig vor, daß der Kahn nicht stehen wollte und immer „abgierte“. Die Anker hatten sich verschlagen und waren ineinander gekommen. Dann war an Schlaf der Schiffsleute nicht zu denken. Der Kahn drehte sich, und man mochte anstellen, was man wollte. Er stand auf einer „Rauhestehde“. Hier wurde ein Toter in seiner Grabesruhe gestört. Das duldete er nicht und brachte die Ruhestörer um ihren Schlaf. Wo sich an steilen Ufern die Strömung bricht, wo tiefe und seichte Stellen abwechseln, wo das Wasser in der Tiefe sich „stößt“, da entsteht ein „Zwiestrom“. Da haben die Strudel des Hochwassers tiefe Löcher gerissen, und hier treiben die Wassergeister ihr Wesen. An solchen Stellen mußte der Körper eines Ertrunkenen liegen bleiben. Entweder versandete er oder wurde am 9. Tage an die Oberfläche getrieben und aufgefunden. Der Tote wurde früher gleich an Ort und Stelle am Ufer eingescharrt; ein Stein unter einem Baum deutete die Stelle an. Die Elbregulierung und der Buhnenbau haben die „Rauhestehden“ beseitigt, damit das Wasser, wie es im Schiffermund heißt, nicht mehr „wildern“ konnte. Eine der gefährlichsten Elbestrecken für die alte Segelschiffahrt war die bei Niedergrund. Südlich dieses Ortes im böhmischen Teil des Elbsandsteingebirges hat der Strom die Sandsteinplatte bis auf ihre Granitunterlage durchbrochen und sich noch tief in diese eingegraben. Das Gestein leistete großen Widerstand und bildete gefährliche Schnellen. Gewiß deshalb wurde am Westufer auf einem Felsen ein Andachtsbild des Heiligen Adalbert von Prag errichtet (Abb. 1). Diese Stromstrecke heißt „Am Heiligen“. Die meisten Schiffer halten freilich diesen Wasserheiligen für den heiligen Johann von Nepomuk. Das Sandsteinbild bei Niedergrund zeigt den heiligen Adalbert im vollen Bischofsornate, die hohe Mitra auf dem Haupte. Mit der linken Hand stützt er ein Buch gegen den Oberschenkel. Der Krummstab ruht im linken Arm. Die behandschuhte Rechte ist segnend gegen die vorüberfahrende Schiffahrt erhoben. Die Figur mißt ohne Sockel etwa 2 m und ist eine kräftige Barockarbeit. Von der erhobenen Rechten ist der Daumen abgeschlagen und ergänzt (Abb. 2). Vorn am Sockel findet sich in schöner Barockkartusche die Inschrift:

Sanctus Adalbertus,
ora pro nobis!

Von ihm weiß der Schiffermund zu berichten: Im Jahre 1866 hatten Roßlauer Schiffer ihren Kahn bei Niedrigwasser zu treideln. Es war ein heißer Sommertag, das Fahrzeug stand und wollte nicht vor und rückwärts mehr. Wütend nahm ein Zugknecht den Treckstock, schleuderte ihn, in der Meinung, Adalbert sei an allem schuld, gegen den Heiligen und warf dabei den rechten Daumen ab. Die „Böhmaken“ erzeigen ihm große Ehrfurcht. Beim Vorbeifahren sprechen sie ein Gebet, bekreuzigen sich und nehmen die Mütze ab. Zum Erzählungsgut der Elbeschiffer gehört noch folgender Spruch:

Wer hier nicht die Mütze zieht,
der glücklich nicht vorüber führt.

NB. Das Material dieser Arbeit verdanke ich den mündlichen Mitteilungen der Steuerleute Görges (91 Jahr) und Wustrau (82 Jahr), beide in Schönebeck wohnhaft, die photographische Aufnahme Herrn Dr. Jänecke, Dresden.

Bad Salzelmen. Max Rosenthal.

Tinte, Tore, Grabsche.

Über ein interessantes Fingerratespiel, das einstmals in der Gegend von Wormditt, also im mittleren Ermland, als beliebtes Kinderspiel ziemlich verbreitet gewesen zu sein scheint, erhalte ich durch die Freundlichkeit des Herrn Studienrat F. Buchholz in Braunsberg nachfolgende Mitteilungen aus seiner Knabenzeit:







Abb. 1. Abb. 2.

„Von den Spielenden ist der eine der Frager, der andere der Ratende. Bei der Frage hält der erstere im Rücken des Gefragten entweder einen ausgestreckten Finger (‚Tinte‘) oder den flachen, hohen Handrücken (‚Tore‘) oder die zum Greifen gekrümmte Hand (‚Grabsche‘) oder die geballte Faust (‚Fauste‘) in Bereitschaft. Rät der Gefragte falsch, so läßt der Fragende je nach seiner Vorbereitung den Finger, den Handrücken, die greifende Hand oder die Faust wiederholt über den Rücken des anderen fahren und ruft bei jeder Berührung das Stichwort, z. B. ‚Grabsche, Grabsche, Grabsche!‘, wenn diese Haltung nicht erraten war. Rät der Gefragte aber richtig, so kommt er nun selbst zum Fragen heran.“

So mein Gewährsmann. Da solche harmlosen Fingerspiele, wie ich von verschiedenen Seiten höre, in sehr mannigfachen Abwandlungen früher allgemein bekannt waren, wäre es erfreulich, wenn dasselbe Spiel auch noch von anderwärtsher gemeldet werden könnte — wohl gar mit den gleichen Stichwörtern, von denen die beiden ersten mir unklar sind, während „Grabsche“, auch „Grapsche“, als die Geberde heftigen Zugreifens im allgemeinen bekannt ist[1]).

Für Ostpreußen kann ich das gleiche Spiel allerdings sonst nicht mit Sicherheit nachweisen. Zwar berichteten mir meiner Erinnerung nach frühere Schüler aus der Heilsberger und Braunsberger Gegend auch von Finger**rate**spielen. Ich möchte aber glauben, daß es sich dabei nur um das Erraten von Zahl oder Art der ausgestreckten Finger (Daumen, Zeigefinger usw.) vor verbundenen oder geschlossenen Augen des Gefragten gehandelt habe, wie es auch beim Abzählen und dergleichen vielerorts üblich ist. Denn gerade Ratespiele sind ja überhaupt beliebte volkstümliche Scherze und in ihrer Abwandlung für die verschiedenen Altersstufen und Geschlechter auch psychologisch nicht ohne Interesse. Und so war es mir denn auch nicht überraschend, daß die hier in Lichterfelde bei mir in Dienst stehende naive Hausangestellte, die aus Pommern stammt, mir sogleich bei andeutender Befragung, die Hand aber auf ihrem eigenen Rücken, jene vier Griffe genau vormachte, freilich ohne der Namen sich zu erinnern, die sie früher dafür gewußt habe. Die ostpreußischen kannte sie nicht: es wäre danach aber sehr wohl möglich, daß es sich um ein in Niederdeutschland früher allgemeiner bekanntes Spiel handelte: Weiß einer unserer Leser vielleicht genauer Bescheid?

Weit verbreitet und bei Erwachsenen wie bei Kindern gleich beliebt ist heute bekanntlich ein in verschiedenen Abarten nachweisbares anderes Fingerratespiel, bei dem sich **beide** Spieler **gleichzeitig** zwei (oder vier) gespreizte Finger (Schere), die flache Hand (Papier) oder eine Faust (Stein) entgegenstrecken müssen. Da der Stein die Schere schleift, die Schere das Papier schneidet und das Papier den Stein einwickelt, ist der Stein der Schere, diese dem Papier und dieses dem Stein „über“; danach bestimmt sich dann das Vortrittsrecht des „Gewinners“, z. B. bei sportlichen Wettkämpfen, beim Auslosen eines Gegenstandes, beim Kinderspiel usw. Nicht selten wird dieses Spiel, wie sonst das Würfeln, als „Knobeln“ bezeichnet. Interessant wäre eine Feststellung über das Alter dieses Spieles.

Berlin-Lichterfelde. Emil Schnippel.

Nochmals Allermannsharnisch.

(Vgl. Zeitschr. d. V. f. Vkde. 37, 34f.)

Zu diesem Thema, das nach verschiedentlichen mir zugegangenen Mitteilungen im Leserkreise der ZfVk. nicht unerhebliches Interesse gefunden hat, finde ich nachträglich noch einige Notizen, die mir ebenfalls in mehrfacher Beziehung lehrreich zu sein scheinen.

In R. **Piepers** Volksbotanik, Gumbinnen 1897, S. 476, wird mitgeteilt, daß Fürst August von Anhalt als Mitglied der Fruchtbringenden Gesellschaft die „Siegwurz“ zu seinem persönlichen Abzeichen erwählt hatte — doch wohl in Anlehnung an

---

[1]) Vgl. **Goethe**, Totentanz: „Und tappet und grapst an den Grüften“.

den Namen, und ebda. S. 588, daß bei der offizinellen Verwendung der beiden unter dem Namen verstandenen Pflanzen die eine, nämlich Allium Victorialis, als der männliche, die andere, Gladiolus, als der weibliche Allermannsharnisch bezeichnet worden und daher beide als „He un Se" im Volksmunde bekannt gewesen seien. Der Vers

„Allermannshern
Dich such ich gern."

ist ihm ebenfalls noch bekannt.

Auch im Harz wird, wie mir noch neuerdings (1929) mitgeteilt wird, dem „Allermannsherrenkraut" (so!) ganz besondere Bedeutung beigelegt. Es bringt Glück und Gesundheit für Menschen und Vieh und bringt namentlich auch den Mädchen den erwünschten Freier. Wenn der ausgeblieben ist, singt das getäuschte Mädchen wohl den Vers:

„Dat Allermannsherrn,
Dat böse Krut,
Dat hew' ick sucht,
Un bin doch nich Brut!

Bemerkenswerterweise gehört es dort ebenfalls zu den Himmelfahrtskräutern, worauf ich auch schon a. a. O. S. 34 besonders hingewiesen habe.

H. Marzell, Die heimische Pflanzenwelt usw., Leipzig 1922, S. 97, berichtet, daß „noch vor wenigen Jahren man im Kaufhaus Wertheim in Berlin unter der Bezeichnung Glücksalraune die Faserhüllen des Allermannsharnisches und die Zwiebeln der Siegwurz um 1,75 RM. haben konnte". Offenbar muß also auch damals noch und selbst in der Mark an beide Pflanzen ein bezeichnender Volksglaube sich angeknüpft haben.

Ob die Wurzel von Allium Victorialis, wie mehrfach angegeben wird, an Stelle der Mandragora neben der von Bryonia alba, die ich selber mehrfach gezogen habe, auch zur Herstellung von Alraunen gebraucht worden ist, erscheint zweifelhaft[1]), da es sich dabei immer um ausgeprägt „zweibeinige" Wurzelstöcke handelt. Die Mitteilung, daß auch die Mondraute, Botrychium Lunaria, auch St. Walpurgiskraut genannt, ebenfalls als Allermannsharnisch bezeichnet werde, kann ich nicht nachprüfen. Von ihr ist allerdings bekannt, daß sie schon seit dem Mittelalter als Mittel gegen bösen Zauber gegolten hatte, da die heilige Walpurgis selber gegen Verzauberung angerufen ward.

Berlin-Lichterfelde. E. Schnippel.

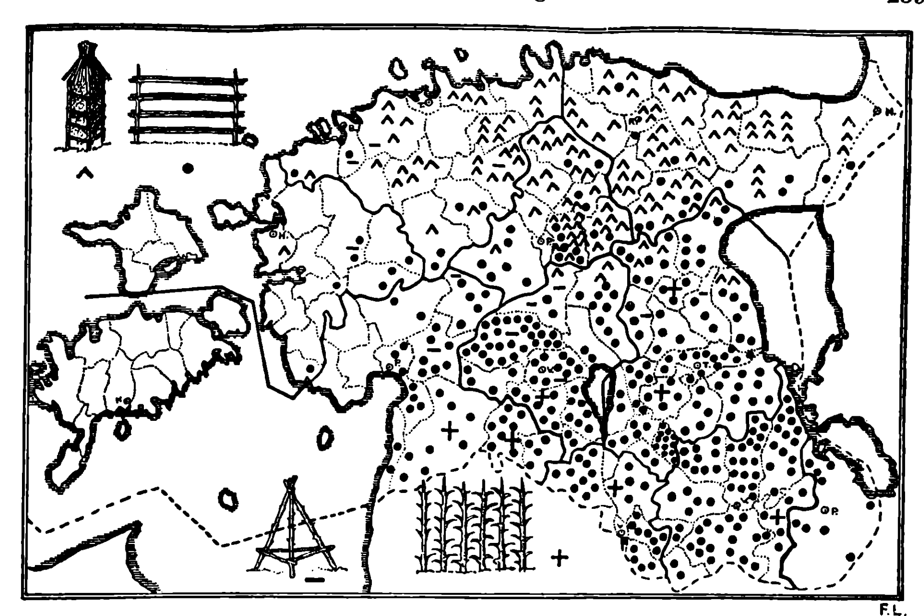
Die volkskundliche Geographie in Estland[2]).

(Mit 1 Karte.)

Estland, einer der neu entstandenen Nachkriegsstaaten, umfaßt das gesamte geschlossene estnische Siedlungsgebiet. Ältere estnische Kolonien gibt es nur drei: zwei davon liegen heute in Lettland (Ludsen sowie Aahof-Seltinghof), eine in der Sowjetunion (Krasnyj, Gouv. Pskov). Alle drei befinden sich im Auflösungs- und Entnationalisierungsprozeß, d. h. sie verletten oder verrussen. Der Ursprung dieser Kolonien fällt in die Zeit zwischen der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts und 1721 (Ende des Nordischen Krieges, Schweden tritt Estland-Livland an Rußland ab); da nach 1721 jede Verbindung mit dem Mutterland aufhörte, ist das in ihnen ge-

[1]) Anscheinend ist der, wie ich von befreundeten Botanikern höre, ziemlich häufige Volksname „Bergalraune", der verschiedenen Pflanzen und darunter mehreren Laucharten beigelegt wird, die Veranlassung jener Angabe gewesen.

[2]) Vgl. die Notiz am Schluß dieses Heftes.



Verbreitung der Gestelle zum Trocknen von Flachssamen.

sammelte volkskundliche Material[1]) von großer Wichtigkeit u. a. für Altersbestimmungen estnischer Volksüberlieferungen. Als besonderes Gebiet innerhalb der Republik Estland ist Setukesien (Kr. Petschory, Petseri) zu erwähnen, das seit Beginn der Geschichte Estlands diesem in politischer, religiöser und kultureller Hinsicht fremd gegenüberstand und ihm erst 1920 angegliedert wurde. Setukesien erhielt das Christentum von Rußland aus, also in seiner orthodoxen Form. Seine nichtrussischen Bewohner (die Russen bilden im Kreis Petseri die Mehrheit), die Setukesen, sprechen eine südestnische Mundart, die sehr viel russische Lehnwörter enthält, und haben bis in unsere Tage einen reichen Schatz an Volksüberlieferungen erhalten[2]). Neuere, besonders seit etwa 1850 entstandene estnische Kolonien gibt es in vielen Gegenden der Sowjetunion (sowie natürlich in Amerika). Viele von ihnen haben sich an der Sammlung estnischer Volksüberlieferungen beteiligt.

Die nationalen Minderheiten Estlands — der Zahl nach nicht unbeträchtlich, 12,3 % der gesamten Einwohnerzahl — bewohnen, abgesehen von den Deutschen, in der Hauptsache die Grenzgebiete: Russen (sehr viel Altgläubige), Letten, Finnen-Ingrier. Die volkskundlich sehr interessanten Estlandschweden bewohnen einige der Inseln (Runö u. a.) sowie einige Dörfer im nordwestlichen Küstengebiet.

Die Volkskunde zerfällt in Estland — nach finnischem Vorbild — in zwei selbständige, auch nach ihren Bearbeitern scharf getrennte Disziplinen: Folklore (= geistige Volkskunde) und Ethnographie (= gegenständliche Volkskunde). Nachdem in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Deutsche (Rosenplänter, Neus u. a.) estnische Volksüberlieferungen gesammelt und in Esten, wie Kreutz-

[1]) Vgl. O. Kallas, 80 Märchen der Ljutsiner Esten (Verhandl. d. Gel. Estn. Ges. 20, 2, Dorpat 1900), mit einer allgemein-volkskundlichen Einleitung; ders., Die Krasnyjer Esten (ebd. 21, 2, Dorpat 1904).

[2]) J. Hurt, Setukeste laulud (Lieder der Setukesen) 1—3, Helsinki 1904—1907, mit ausführlichen deutschen Inhaltsangaben der Lieder; ders., Über die Pleskauer Esten oder die sog. Setukesen (Finnisch-Ugrischer Anzeiger 3, 185—205). — Noch jetzt werden von den setukesischen Sängerinnen Lieder im alten Stil, oft viele hundert, ja über 1000 Verse lang, improvisiert.

wald, Fählmann und anderen Männern der nationalen Erweckungsperiode Nachfolger gefunden hatten, beginnt die nach modernen Grundsätzen durchgeführte Sammeltätigkeit auf dem Gebiet der Folklore mit dem Auftreten des großen Sammlers und Forschers Jacob Hurt; als großer Sammler und Organisator der Sammlung ist noch M. J. Eisen zu nennen. In den letzten Jahren (1927) ist das gesamte Material in dem Estnischen Folkloristischen Archiv (Direktor O. Loorits) konzentriert worden, das auch die systematische Sammel- bzw. Nachsammeltätigkeit, besonders durch eigens ausgeschickte Stipendiaten, weiterführt. — Die unter Beteiligung weitester estnischer Kreise entstandenen Sammlungen verteilen sich über das ganze Land. Wenn auch verschiedene Gebiete besonders bevorzugt, andere vernachlässigt wurden, so hat doch die erwähnte Nachsammlung die räumlichen Lücken zum großen Teil ausgefüllt. Ein solcher geographisch genau bestimmter und in einem dichten Netz über das ganze Land ausgebreiteter Riesenstoff führte zusammen mit dem Einfluß der Finnen (der finnischen historisch-geographischen Methode) auf die estnische Volkskunde zur Darstellung und Untersuchung der Verbreitung estnischer Volksüberlieferungen. Abgesehen von den in den FFC. veröffentlichten Untersuchungen estnischer Lieder[1]) ist hier vor allem[2]) die große estnische Liederpublikation Estonum carmina popularia (Eesti rahvalaulud I, 1926) zu nennen, die in ihrem ersten Band 12 epische Lieder in ihren sämtlichen Varianten und für jedes Lied eine Karte mit Eintragung sämtlicher Aufzeichnungsorte bringt. Diese Karten geben ein recht zuverlässiges Bild der Verbreitung, wenn auch ihr unsystematisch, in Jahrzehnten, unter Massenbeteiligung entstandenes Belegnetz natürlich nicht die Dichte von mittels Fragebogen und Korrespondenten in einer kürzeren Zeitspanne zusammenzustellender volkskundlicher Karten erreicht.

Die systematische Sammel- und Forschungsarbeit auf dem Gebiet der gegenständlichen Kultur hat in Estland erst verhältnismäßig spät eingesetzt. 1908 wurde das Estnische Nationalmuseum gegründet, in den folgenden Jahren bis zum Weltkrieg sehr reiche Sammlungen, jedoch hauptsächlich nach Gesichtspunkten der Volkskunst, zusammengebracht, aber erst 1922, mit der Berufung I. Manninens zum Direktor des Museums, beginnt die wissenschaftliche Ordnung und Bearbeitung des Materials sowie eine systematische Nachsammlung, teilweise auf ganz vernachlässigten Gebieten; man sammelte nun nicht nur Gegenstände, sondern auch Beschreibungen, Photographien u. ä. Zu diesem Zweck wurden mehrere Fragebogen zusammengestellt, die den Stipendiaten als Anleitung dienten. Schon auf Grund der Museumssammlungen sowie der Stipendiatenbeschreibungen konnten für manche Gegenstände provisorische Verbreitungskarten angefertigt werden: so z. B. über die Jochformen[3]), die Arten des Blusenausnähens[4]) (beide Karten mit Eintragung der einzelnen Belege), Frauenmützentypen[5]) (schraffierte Karte). Genaue Verbreitungsangaben brachten aber erst die beiden ethnographischen Fragebogen, die 1925 und 1928 durch Vermittlung des Bildungsministeriums an sämtliche Schulen des Landes verschickt wurden. Beide Fragebogen erschienen in Heftform und boten keinen Platz für die Antworten. Der erste Fragebogen enthält 39, der zweite 22 Fragen; etwas mehr als $^1/_3$ der Fragen ist durch Abbildungen erläutert. Die Fragen des ersten Frage-

---

[1]) Antti Aarne, Das estnisch-ingermanländische Maie-Lied (FFC. 47) u. a.

[2]) Erwähnt sei auch E. Päss, Über die literarische Verbreitung von Volksliedern [estn.], Eesti Kirjandus 1928, S. 470—82, wo 4 Karten die Verbreitung der echten sowie der aus dem Lesebuch übernommenen Varianten eines Kinderliedes, außerdem Zeit der Aufzeichnung und Alter der Gewährsleute darstellen. Eine Anzahl handschriftlicher folkloristischer Verbreitungskarten befindet sich in dem Estn. Folklor. Archiv.

[3]) Eesti Rahvamuuseumi Aastaraamat (Jahrbuch des Estn. Nationalmuseums) [estnisch, mit deutschen Referaten] 5 (1929), 159: G. Ränk, Das Ochsenjoch.

[4]) Estnisches Nationalmuseum, Führer durch die ethnographischen Sammlungen, von I. Manninen. Tartu 1928, S. 22.

[5]) Ebd. S. 19.

bogens beziehen sich auf: Pflug, Egge, Pflügen mit Ochsen, Trockengestelle, Flachsbearbeitung, Ernte (Sense, Sichel, Rechen), Dengeln und Wetzen der Sense, Dreschen, Buschmesser, Bienenständer, Riegenstube, Dach, Blockecke, Badestube (Baden), Sommerküche (Stangenzelt), Mörser, Handmühle, Mulde, Schiebdeckelkästchen, Butterfaß, Milchfaß, Faß zum Kerzengießen, Doppelschüssel[1]), Pfannenheber, Hohlaxt (u. ä.), Knochenpfriemen, Wockennadel, Klöppelkissen, Scherbrett, Sumpf- (Schnee-) Reifen, Schneeschuh, Boote, Holzräder, Feuerzeug, Deckengehänge, Dudelsack, 37—39 Kleidungsstücke; die des zweiten auf: Riege, Bockwindmühle, Rasenbrennen, Pflügen der Frauen, Dreschwalze, Dreschbank, Wird der Roggen mit der Sichel geschnitten?, Tötet man den Bienenschwarm im Herbst?, Webekamm, Anfertigung der Webstuhlschäfte, Wäscheschlägel, Kufenzugnetz, Trampsack, Speisen und Getränke (6 Fragen), Dudelsackspieler, Bockshorn, Klopfbrett (Hillebille).

Auf den ersten Fragebogen liefen ca. 1400, auf den zweiten über 1000 Antworten ein. Bei dem Flächeninhalt Estlands von 47549 qkm ergibt dies eine Antwort auf 33,9 bzw. 47,5 qkm, was besonders in Anbetracht der geringen Bevölkerungsdichte Estlands (1929: 23 auf 1 qkm) ein sehr enges Aufnahmenetz darstellt. Für die meisten Fragen sind die Antworten schon auf Karten eingetragen worden. Publiziert (teilweise mit speziellen Untersuchungen der Verbreitung versehen) sind bis jetzt Karten zu folgenden Fragen:

1. Pflugtypen (Haken- und Gabelpflug, Formen des Gabelpfluges): 2 Karten und Untersuchung; Jahrbuch d. Est. Nat. Mus. 4, 35 und 37.
2. Zweigegge: 1 Karte; Sitzungsber. d. Gelehrten Estn. Ges. 1927, 43.
3. Kurzstielige Sense: 1 Karte; ebd. S. 44.
4. Wetzhölzer für Sensen: 1 Karte; Führer durch d. ethnogr. Samml. S. 143.
5. Dreschflegel: 1 Karte; ebd. S. 137 = Sitzungsber. Gel. Estn. Ges. 1927, 46.
6. Dreschstecken: 1 Karte; Sitzungsber. Gel. Estn. Ges. 1927, 45.
7. Mörser: 1 Karte; Führer S. 69.
8. Handmühle: 1 Karte; Führer S. 72.
9. Kama-Speise (Brei oder Klöße aus gedörrtem Mehl): 3 Karten und Untersuchung; Jahrb. d. Estn. Nat. Mus. 5, 171—73.
10. Kufenzugnetz: 1 Karte; I. Manninen, Die Sachkultur Estlands 1 (1931), S. 153.
11. Badestube und Baden in der Riegenstube: je 1 Karte und Untersuchung; Jahrb. 4, 15, 17.
12. Deckengehänge: 4 Karten und Untersuchung; Jahrb. 4, 67—70.

Eine Verbreitungskarte der Gestelle zum Trocknen der Flachssamen wird hier (s. S. 259) zum erstenmal veröffentlicht. Eine Anzahl von Karten wird in den folgenden zwei Bänden von Manninen, „Die Sachkultur Estlands"[2]) erscheinen.

Die Bedeutung solcher auf einem dichten Aufnahmenetz beruhender Karten für die volkskundliche Forschung ist in Estland noch nicht voll erkannt. Manninen selbst urteilt über die Karten[3]): „Abgesehen von einigen möglichen Irrtümern bleibt nämlich das allgemeine Bild (Sperrung von M.), das diese Karten darstellen und das mit ihrer Anfertigung auch erstrebt wurde, richtig." — Der Zweck der Karten ist also sehr eng gefaßt. Manninen und einige Bearbeiter des ersten Fragebogens werfen den Beantwortern häufiges Mißverständnis der Fragen und Unklarheit der Antworten vor. Beides beruht aber zum beträchtlichen Teil auf der nicht scharf genug formulierten und oft zu umfassenden Fragestellung. So lautet die erste Frage des ersten Fragebogens folgendermaßen: „Was für Pflüge benutzte man früher (Pferde- und Ochsenpflüge gesondert)? Ist einer dieser alten Pflugtypen noch in Gebrauch? Benennungen der Pflugteile mit Zeichnungen!" (dazu

[1]) Die oben 2, 92ff. behandelte Doppelschüssel (aus Holz) kommt auch in Estland vor. Abb. im Fragebogen.

[2]) Bd. 1, Tartu-Dorpat 1931, in den „Sonderabhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft" als 1. Band erschienen, Bd. 2 ebd. 1933.

[3]) Die Sachkultur Estlands 1, 152 Anm. 1.

eine Abbildung eines Haken- und eines Gabelpfluges). — Der zweite Fragebogen enthält nur scharf und klar formulierte Fragen (z. B. Frage 2: Gibt es noch Bockwindmühlen [Abb. 1]? Gab es früher solche?). Zur Ergänzung und Kontrolle der direkten Antworten stehen die Beschreibungen der Stipendiaten sowie bei mehreren Fragen die Museumssammlungen zur Verfügung; klar als falsch oder unzuverlässig erkennbare Angaben werden in die Karten nicht eingetragen.

Zum Schluß noch eine kurze Bemerkung über die estnische Sprachgeographie. Hier sind vor allem die Arbeiten A. Saarestes zu nennen, der auf Grund eigener Aufzeichnungen sowie der von Studenten gesammelten Materialien seit 1921 etwa 400 Karten über verschiedene sprachliche Erscheinungen (phonetische, morphologische, lexikalische) entworfen hat. Ein Teil der Wortkarten ist in seiner 1924 erschienenen Dissertation[1]) veröffentlicht, jedoch teilweise auf Grund unvollständiger Angaben. Für den künftigen estnischen Sprachatlas schlägt Saareste ein Netz von 125 Aufnahmepunkten (in jedem Kirchspiel je 1, in einigen 2—3) vor, was 1 Punkt auf 380 qkm ergäbe. Die Dorpater Akademische Gesellschaft für Muttersprache (Akadeemiline Emakeele Selts) hat die Herausgabe des estnischen Sprachatlas in ihr Programm aufgenommen[2]) [3]).

Berlin. W. Steinitz.

Christoforo Armeno — ein fingierter Autor?

In der von Richard Fick und Alfons Hilka besorgten Ausgabe der Benfeyschen deutschen Übersetzung des „Peregrinaggio di tre giovani, figliuoli del re di Serendippo“, die in dieser Zeitschrift (N. F. 3, 298) kurz besprochen worden ist, wird (S. 10f.) die Vermutung ausgesprochen, daß der angebliche Übersetzer dieses Werkes, Christoforo Armeno, nur eine fingierte Persönlichkeit sei.

Es wird dort ausgeführt: Vielleicht ist der Drucker, Michele Tramezzino, selbst an der Abfassung oder, besser gesagt, an der Kompilation des Peregrinaggio beteiligt gewesen, da er zugleich Verleger war und sein Verdienst um die Herstellung und Verbreitung von Werken der volkstümlichen Erzählungsliteratur bekannt ist. Auch ein ihm oder dem Hause Giustiniani nahestehender Freund — der Peregrinaggio ist Marc Antonio Giustiniani, dem Sohne des Prokurators von San Marco, Girolamo Giustiniani, gewidmet — mag als Kompilator in Betracht kommen.

Durch eine Anfrage beim Staatsarchiv in Venedig habe ich den Wortlaut von Tramezzinos Bitte um die Verleihung des Druckprivilegs festgestellt:

„Serenissimo Principe et Illustrissima Signoria, Desidera il fidel servo di Vostra Serenità Michele Tramezzino di dare alla stampa l'opre titolate: Cronica de Romani Pontefici di Frate Honofrio Panvino veronese dell' ordine degl' heremitani, latina, et anco tradotta in lingua volgare, il libro d'agricoltura tratto da diversi auttori, et tradotto dal spagnuolo nella lingua Italiana per Mambrino da Fabriano, il compendio dell' historie del regno di Napoli composto da messer Pandolfo Collenutio giureconsulto in Pesaro colla giunta di Mambrino Roseo da Fabriano, et il Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo, tradotto dalla lingua Persiana nell' Italiana volgare; et i paesi di Norvegia, Gheldria, Fiandra, Brabantia, et Holanda, il Theatro di Marcello, et il regno di Napoli, tutti intagliati in rame, et perchè dubita, che alcuno altro ristampando dette opre, et paesi, non venga a riportare il frutto della spesa et fatica sua, riverentemente, et di special gratia supplica Vostra Serenità adesser contenta di concedergli, che alcuno altro che lui, o chi havrà

[1]) A. Saareste, Leksikaals. vahekordadest eesti murretes I, 1924 (mit e. franz. Ref.: Du sectionnement lex. dans les patois estoniens), Acta et Comment. Univ. Dorpatensis 6, 1.

[2]) Siehe A. Saareste, Über d. Plan zur Veröffentlichung eines estn. Sprachatlas [finn.], 1930, Suomi V, 10, 287—304 (mit 3 phonet. Verbreitungskarten).

[3]) [Korrekturnote: Seit Niederschrift des Aufsatzes, Sommer 1931, sind zahlreiche neue volkskundl. Karten erschienen, bes. in den obenerwähnten Jahrb. d. Estn. Nat.-Mus.; Estonum carmina popularia II u. a.]

causa da lui, non possa in questa città, ne in alcuna altra città o luogo del dominio suo senza permission sua stampar, ne far stampare, ne stampate vender dette opre..." Das Druckprivileg selbst schließt sich genau dem Wortlaut der obigen Bitte an.

Daß trotz der genauen Angabe der Verfasser oder Übersetzer der andern angegebenen Werke Christoforos Name weder in der Bitte um die Erteilung des Druckprivilegs noch im Druckprivileg selbst erwähnt wird, erklärt sich eben daraus, daß der Verfasser fingiert ist. Hätte er existiert, so wäre ihm und nicht Tramezzino die Druckerlaubnis erteilt, wie es auch bei dem ebenfalls von Tramezzino gedruckten Buch des Garimberto der Fall ist. Dies Argumentum ex silentio wird noch durch die Tatsache bekräftigt, die der Bibliotheksrat an der Orientalischen Abteilung der Staatsbibliothek in Berlin, Dr. Spanier, die Freundlichkeit hatte mitzuteilen, nachdem er sich auch mit dem armenischen Lektor, Dr. Abeghian, in Verbindung gesetzt hatte: daß nämlich von Christoforo Armeno nur bei Alishan (Armeno-Veneto 1896, S. 222—227) als vom Übersetzer des Peregrinaggio gesprochen wird, sein Name sich aber sonst in keiner armenischen National-Bibliographie oder -Enzyklopädie nachweisen läßt.

Auf Grund dieser Feststellungen kann, glaube ich, geschlossen werden, daß Christoforo Armeno nicht existiert hat, und es wäre zu wünschen, daß er in Zukunft als Verfasser des Peregrinaggio aus Literaturgeschichten verschwindet.

Northeim (Hannover). Elisabeth Vordemann.

Die Volkskunde an den preußischen Hochschulen für Lehrerbildung.

Der revolutionäre Umbruch, der durch den Sieg der nationalsozialistischen Bewegung vor sich gegangen ist, hat sich sachlich auf dem Gebiet des gesamten Bildungswesens wohl nirgends so stark ausgewirkt wie an den preußischen Hochschulen für Lehrerbildung. Das ist verständlich, da es sich um den jüngsten, nicht traditionsbelasteten Hochschultyp handelt. Viele Aufgaben, die nach Ernst Krieck[1]) von den Universitäten erst noch bewältigt werden müssen, sind hier schon frisch und mutig in Angriff genommen worden. Die Zusammenarbeit zwischen Dozenten und Studenten ist stärker als an den alten Hochschulen, die einzelnen Fachgebiete arbeiten alle daran, von sich aus den politischen Sinn ihrer Wissenschaft zu erschließen, die Zusammenhänge der werdenden Volksgemeinschaft aufzudecken, sich ständig mit unserer Lage und Not auseinanderzusetzen, um die Studierenden aus erlebter Wirklichkeit der Volksgemeinschaft zum verantwortlichen Dienst am Volksganzen zu erziehen.

Es bleiben eigentlich nur drei große Bildungsgebiete übrig, in denen die studierenden Volkserzieher herangebildet werden; d. h. neben der Körperbildung und Wehrerziehung, die kameradschaftliche Lebensform und Charakterbildung schaffen soll: 1. Volkskunde, 2. Psychologie, 3. Erziehungswissenschaft einschließlich der Didaktik.

Die Volkskunde ist nunmehr als entscheidende Grundlegung der völkischen Erziehung anerkannt worden. Wenn die Aufgabe, die gerade heute dem Volkslehrer in unserer Volksnot auferlegt ist, darin besteht, zum Volke hin zu erziehen, zur Einordnung in das Volk, so muß er das Volk in seinem Aufbau und Wesen auch gründlich kennenlernen. Welche Wandlung seit einem Jahr! Für Ostern 1932 war vom Minister Grimme durch den Abbau der Volkskundler der Todesstreich für die Volkskunde an den damaligen Päd. Akademien geplant; nur eine Gnadenfrist von einem Jahr, bis Ostern 1933, war ihr an den bestehenden Akademien noch gewährt. Auf die protestierende Eingabe des Vorsitzenden des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde versprach Grimmes Nachfolger zwar Abstellung des Übels, aber praktisch geschah nichts. Erst die neue nationalsozialistische Regierung brachte

[1]) Die neuen Aufgaben der Universität. Volk im Werden 1933, Heft 4.

den entscheidenden Umschwung: die Leitung der Abteilung „Hochschulen f. L.“ im preußischen Kultusministerium übernahm ein bewährter Volkskundler, und sämtliche Hochschulen f. L. erhielten im Sommersemester 1933 ihre volkskundliche Vertretung, einige sogar einen selbständigen, mit keinem andern Lehrgebiet verknüpften Lehrstuhl für Volkskunde. Solange sich die Hochschulen im Aufbau befinden und noch nicht mit voller „Belegschaft“ arbeiten, erscheint die Verbindung zweier Lehraufträge möglich, später kaum mehr. Denn wenn die Volkskunde im Sinne Riehls wieder in ihrer Völligkeit betrieben werden soll, wenn das Studium des Volkes als einer sozialen und politischen Persönlichkeit ernst genommen werden soll, dann muß sie sich aus dem Gefolgschaftsverhältnis zur Germanistik oder einer andern Disziplin befreien. Die Tatsache, daß die Lehrer an höheren und Volksschulen in der Volkskunde durchgängig nur einen leichten Nachtisch zur schweren Alltagskost sehen, die sie ihren Schülern nur zur Auflockerung und Erfrischung vorsetzen, findet ihre Erklärung zum guten Teil in dem bisherigen nebenamtlichen Betrieb der Volkskunde, die sich vielfach auf Motivforschung in Sage, Märchen, Lied beschränkte — womit die wissenschaftliche Leistung vieler um die volkskundliche Forschung hochverdienter Germanisten nicht im geringsten bestritten oder herabgesetzt werden soll —, im Vorlesungsbetrieb selten aber ein volles Bild des deutschen volkstümlichen Denkens, Fühlens und Handelns ermöglichte.

Wenn auch die Volkskunde stark synthetisches Gepräge hat, so treten doch für jeden erkenntlich zwei wesentliche Grundzüge hervor: der kulturelle und der soziale. Einmal muß die Volkskunde das Volk in seinem Verhältnis zu den großen Kulturmächten, zu Religion, Wissenschaft, Erziehung, Kunst, Wirtschaft und Politik untersuchen und so an ihrem Teil die Dynamik des Kulturablaufs feststellen; dann muß sie die geistigen Triebkräfte und seelischen Grundströme der gesellschaftlichen Gebilde von den Stämmen und Ständen an bis zu den kleineren Berufs- und Mentalitätsgruppen aufdecken. Die historisch-soziologische Betrachtungsweise muß mit der psychologischen verkoppelt werden. Nur auf diese Weise gelingt es, das Hauptproblem der Volkskunde zu lösen, das sich bezieht auf Gemeinschaft und Einzelwesen in der Volksgemeinschaft. Ich habe im letzten Sommersemester aus dieser Überzeugung heraus der eigentlichen Volkskunde eine zweistündige Vorlesung über Aufbau und Wesen des deutschen Volkstums „vorgeschuht“, um in Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Wirklichkeit klare Begriffe von Volk, Volkstum und Volkheit u. a. zu gewinnen.

Freilich muß auch die Gefahr, daß durch Einbeziehung aller möglichen Randgebiete und interessanter Nachbardisziplinen der Rahmen der Volkskunde gesprengt wird, ernstlich gesehen werden. Was z. T. in Vorlesungsverzeichnissen unter der Firma Volkskunde mitläuft, läßt die Warnung gerechtfertigt erscheinen. So wichtig die Ergebnisse der Landschaftsforschung als einer Umweltkunde und die der Rassenforschung als einer Vorweltkunde für die Volkskunde auch sein mögen, sie selbst ist eine Inweltkunde. Das darf niemals übersehen werden. Gerade in Zusammenarbeit mit anderen Fachvertretern, vor allem in gemeinschaftlichen Übungen, wird der Volkskundler seine Betrachtungsweise ins helle Licht rücken und zu einer Gesamtschau des deutschen Volkslebens beitragen können.

Klagte Riehl im dritten einleitenden Kapitel seiner „Bürgerlichen Gesellschaft“, der demokratischen Partei als einer Volkspartei seien über ihrer Theorie vom Volke die Tatsachen des Volkslebens abhanden gekommen, so will die deutsche Volkskunde heute durchaus die notwendige volkstheoretische Erörterung mit der Darstellung des Volkslebens (nach der Tiefe) verbinden, aber immer von der Anschaulichkeit und Wirklichkeit des flutenden Lebens aus.

Die Prophezeiung Riehls, daß noch eine Zeit kommen werde, wo man an den Universitäten Kollegien lesen und im Staatsexamen Noten erteilen werde über die „Wissenschaft vom Volke“, ist für die neuen preußischen Hochschulen für Lehrerbildung in Erfüllung gegangen. Möge den anderen Hochschulen bald derselbe Erfolg beschieden sein!

Frankfurt a. M. Martin Wähler.

Bücherbesprechungen.

Andrejev, N. P.: Ukazatel' skazočnych süžetov po sisteme Aarne (Verzeichnis von Märchentypen nach Aarnes System). Hrsg. von der Märchenkommission der staatlichen russischen geographischen Gesellschaft. Leningrad 1929. 120 S. (russisch).

Seit dem Erscheinen von A.s Buch sind mehrere Jahre vergangen, doch scheint es den Märchenforschern Deutschlands nicht bekannt zu sein. Der Referent ergreift daher gern die sich ihm bietende Gelegenheit, über dies wertvolle Buch zu berichten[1]).

Ausgangspunkt der Arbeit A.s war der Katalog von Antti Aarne (FFC 3 und die Ergänzungen, besonders FFC 25 und 33). A. hat Aarnes Märchentypenkatalog aber nicht einfach übersetzt, sondern von Grund auf neu bearbeitet und mit Beispielen aus der russischen (d. h. großrussischen) Märchenliteratur illustriert und zu sehr vielen Nummern Verweisungen auf Bolte-Polívka (BP.) Bd. 3 (nebst Märchennummer) hinzugefügt. Der Reichtum der russischen Märchentypen machte außerdem die Einfügung einer großen Zahl von Ergänzungen notwendig. Sie sind durch einen Stern vor der Nummer gekennzeichnet (*816). Als das Manuskript druckfertig war, erschien die Neubearbeitung des Aarneschen Verzeichnisses von Stith-Thompson (FFC 74, 1928). Daraufhin hat A. seinen Katalog umgearbeitet, konnte aber teils aus technischen, teils aus Gründen einer anderen wissenschaftlichen Einstellung nicht überall der neuen Zählung von St.-Th. folgen. Deshalb gibt er auf S. 12 und 13 eine doppelte Konkordanz der abweichenden Nummern. S. 14 folgt ein Verzeichnis der Aarneschen Typen, die bei St.-Th. im Gegensatz zu A. fehlen. Sehr dankenswert ist ein Verzeichnis der benutzten Literatur. Einen Teil der Ausgaben finden wir bei BP. 3, 560ff.[2]); zehn andere fehlen dort; meist sind es Neuerscheinungen der letzten Jahre[3]).

---

[1]) Wenngleich er als Altphilologe die Berechtigung dazu nur von seinem Interesse für das antike Märchen herleiten kann; ein so weitschichtiges und vielsprachiges Gebiet, wie es die Märchenforschung ist, erfordert die Zusammenarbeit vieler Disziplinen. — Lutz Mackensen sei herzlich für freundliches Entgegenkommen gedankt, das diese Arbeit ermöglichte.

[2]) Afanasjev, Russische Volksmärchen (S. 560); Afanasjev, Russische Volkslegenden (560); Efimenko, Materialien zur Ethnographie der russischen Bevölkerung des Gouv. Archangelsk (575; eigentlich sollte es in der Transkription Jefimenko heißen); Živaja Starina (624); Ivanickij, Materialien zur Ethnographie des Gouv. Wologda (585); Zapiski der Krasnojarsker Abteilung der russ. geogr. Ges. (622); Ončukov, Märchen des Nordens (602); Sadovnikov, Märchen und Überlieferungen des Gebietes von Samara (608); Chudiakov, Großrussische Märchen (570); Čudinski, Russische Volksmärchen, Scherzworte und Redensarten (572); Erlenvein, Volksmärchen, von Dorflehrern gesammelt (575).

[3]) K. Avdejeva, Russkija skazki dl'a detej. Petersburg 1890; M. K. Azadovskij, Skazki Verchnelenskogo kraja 1, Irkutsk 1925; D. K. Zelenin, Velikorusskija skazki Vjatskoj gubernii (Zapiski der geogr. Ges. 42), Pet. 1915; D. K. Zelenin, Velikorusskija skazki Permskoj gub. (Zapiski 41), Pet. 1914; I. F. Kalinnikov, Sbornik skazok Orlovskoj gub. (blieb nach der Drucklegung der ersten Bogen stecken); P. Korennoj, Zaonežskije skazki, Petrozavodsk 1918; Skazki iz raznych mest Sibiri,

Mehr noch als die russischen Benutzer des Buches[1]) werden es die westeuropäischen Forscher bedauern, daß A. nur großrussische Sammlungen verwertet hat. Allerdings weist er in der Vorrede S. 10 Anm. darauf hin, daß sein Literaturverzeichnis nur illustrativen Charakter trüge, eine wirkliche Bibliographie des russischen Märchens sei eine Aufgabe der Zukunft. Möge diese Aufgabe bald gelöst werden! Es wäre aber sehr zu wünschen, daß diese Bibliographie nicht an den Grenzen des großrussischen Volksstammes haltmacht, sondern auch Kleinrußland (Ukraine), Weißrußland usw. mit einbegreift[2]).

Interessant, aber leider zu skizzenhaft ist die Beilage S. 116—117, das Schema für einen Typenkatalog von volkstümlichen Erzählungen und Schwänken (narodnyja predanija) in zwölf Abteilungen, deren jede durch einen Beleg illustriert ist: 1. Tote (Nr. 1—29), 2. Teufel (30—59), 3. Hexen (60—74), 4. Wald- und Wassergeister (75—89), 5. Haus- und sonstige Geister (90—99), 6. weise Männer und Zauberer (100—114), 7. Menschen, die sich in Tiere verwandeln können (oborotni, wie z. B. Werwölfe, 115—124), 8. Drachen (125—134), 9. Schätze (135—149), 10. Kirchen (150—159), 11. Räuber (160—179), 12. Geschichtliche und Ortssagen (180—199). Die genaue Zählung läßt vermuten, daß A. über ein reiches geordnetes Material verfügt; hoffentlich bietet sich ihm bald Gelegenheit, damit an die Öffentlichkeit zu treten. Noch kürzer ist das Schema für ätiologische Legenden (117—118). Da es gleichfalls Anlaß zu fruchtbaren Untersuchungen bieten dürfte, führe ich es vollständig an: 1. Erschaffung und Einrichtung der Welt (1—24), z. B. Schaffung der Welt durch Gott und Satanael, Afanasjev, Legenden 14 (der einzige Beleg im ganzen Schema). 2. Der Mensch (25—74), z. B. Warum gehen die Menschen nicht gleich nach der Geburt? 3. Säugetiere (75—99), z. B. 80, Warum ist der Hund mit Fell bedeckt? 4. Vögel (100—124), z. B. 110, Herkunft der Schwalbe. 5. Kriechtiere und Lurche (125 bis 149), z. B. 130, Weshalb hat der Krebs die Augen hinten? 6. Fische (150—169), z. B. Warum hat die Butte (Scholle, Flunder) nur ein Auge? 7. Kerbtiere (170—184), z. B. 170, Entstehung der Kerbtiere. 8. Pflanzen (185—199), z. B. 190, Entstehung der Kartoffel.

Wie unablässig A. um die Verbesserung seines Werkes bemüht ist, zeigen außer den schon erwähnten Schicksalen des Manuskripts handschriftliche Zusätze in dem Exemplare, das ich benutzen durfte. Es sind folgende: 328 füge zu den Belegen hinzu: (Č 1). — 433 füge hinzu: vgl. BP. 2, 88 (besonders S. 229—241). — 507 A hinter „oder den Kopf, den sie geküßt hat" füge ein: (vgl. 725). — 53 I zur Beschreibung hinzufügen: vgl. 328. — 532 den Belegen hinzufügen: Č 3. — 725 der Beschreibung hinzufügen: vgl. 507 A. — 753 in den Belegen lies Afanasjev, Legenden 31 und Anm. (nicht: 20b). — 756 C in den Belegen lies Afanasjev, Legenden 28b (nicht: 20b). — 839 in den Belegen füge hinzu: Afanasjev, Legenden 20b. — 922 den Belegen füge am Beginn hinzu: A 185—191 Anm. — *1012 I in den Belegen streiche Č 10. — *1012 II den Belegen füge hinzu Č 10. — 1618 den Beleg lies: A 249 n (nicht: i). — 2014 II lies den ersten Beleg: A 230a, b, f.

An Verbesserungen oder Zusätzen hätte ich nur einiges Wenige vorzuschlagen: 465 A („Geh dorthin, ich weiß nicht wohin"). Ein Märchen dieses Typus im Märchen-Sonderheft der Woche (erschien kurz vor dem Weltkriege, mir jetzt leider nicht zur Hand). — 519 („Der Diener hilft dem Königssohn die Braut gewinnen, ringt statt seiner mit ihr usw. und bezwingt seine Frau"). Wäre hier nicht an einen Zusammen-

---

Irkutsk 1928; B. i Ju. Sokolovy, Skazki i pesni Belozerskago kraja, Moskau 1915; A. M. Smirnov, Sbornik velikorusskich skazok archiva R. G. O. 1—2 (Zapiski 44, 1—2), Pet. 1917; M. I. Smirnov, Etnografičeskije materialy po Perejaslavl' — Zalesskomu ujezdu Vladimirskoj gub., Moskau 1922, S. 76—98.

[1]) Es ist als Führer für die Mitarbeiter an den Museen Rußlands gedacht, die damit beschäftigt sind, das reiche handschriftliche Material an Märchen und sonstiger Volkstradition zu ordnen und wissenschaftlich zu katalogisieren.

[2]) Besonders sind daran auch die Altphilologen interessiert, denn die Antike beeinflußte Rußland von Kijev und Chersonasos her.

hang mit dem Motiv Siegfried-Gunther-Brunhilde zu denken? — 810 („Der Priester läßt den, der mit dem Bösen einen Pakt abgeschlossen hat (zaprodan), eine Nacht in der Kirche verbringen, wo er um ihn einen Kreis zieht; der Teufel kann ihn nicht aus dem Kreise locken"). A. führt keinen Beleg aus russischen Märchen an. Man könnte auf Gogols Vij hinweisen, dem der gleiche Märchenstoff zugrunde liegt.

Die russische geistige Kultur ist von der byzantinischen und mittelbar also auch von der altgriechischen besonders nachhaltig beeinflußt worden, in viel reicherem Maße als Westeuropa. Darum finden wir im russischen Märchen auch besonders viele Züge, die aufs nächste mit der Antike verwandt sind. Der Berichterstatter glaubt, seinen Dank an den Verfasser nicht besser abstatten zu können, als daß er einige der Fäden aufzeigt, die das russische Märchen mit dem antiken, vor allem mit dem griechischen Märchen verbinden[1]). Unterstrichen sei dabei, daß es sich nicht um die ganzen Märchen handelt, sondern um einzelne Motive oder Elemente[2]). — 74 und 156 Der Löwe des Androklos: Aelian, hist. an. 7, 48 (Marx, Märchen von dankbaren Tieren, 1889, mir leider nicht zur Hand). — 112. Die Stadtmaus und die Landmaus: Horaz Sermonen 2, 6, 79ff. und Heinzes Kommentar. — 442 und 560. Der Zauberring: vgl. Lutz Mackensen im Handwörterb. d. dt. Märchens 1, 88, dazu die griechischen Zauberpapyri[3]). Zauberring zum Siegeln benutzt ZP. 1, 158, 2690; 166, 2952; Herstellung eines zauberkräftigen Ringes 1, 136, 2126ff.; 196, 447; 2, 29, 628ff.; 71, 202ff.; 76, 271ff. — 466. Anfang: Der Hinabstieg in die Hölle entspricht dem Hinabstieg in die Unterwelt (Herakles, Theseus u. a.). L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen (Bonn 1903) S. 42, 78ff.; Ganschinietz bei Pauly-Wissowa RE. 10, 2359 Katabasis; Bolte, Anm. 4, 110 Anm. 5. — *485. B. Der Held erlebt ein Abenteuer mit einer wilden Frau auf einer Insel: gehört zum Odysseusabenteuer. Odysseus zeugt mit Kirke auf der Zauberinsel den Telegonos, Kinkel, ep. gr. fr. S. 57f.; Sophokles Tragödie Ὀδυσσεὺς ἀκανθοπλήξ, fr. 415ff. N. — 511. Die Zauberformel zum Einschläfern: „Einäuglein, wachst du? Einäuglein, schläfst du?" (A. verweist auf BP. 3, 61), findet eine nahe Parallele in der Antike: ZP. 2, 29, 745ff., griechisch, aber mit ägyptischem Einschlag: „Du bist Wein; nicht bist du Wein, sondern das Haupt der Athena. Du bist Wein; nicht bist du Wein, sondern die Eingeweide des Osiris, die Eingeweide des Iao". — 517. Vogelsprache: BP. 4, 114 Anm. 4. Dazu jetzt ZP. 1, 52, 453. — 561. Auch die Zauberlampe kommt in den ZP. vor, als Mittel, die Gottheit erscheinen zu lassen: 1, 16, 276ff.; 110, 1085ff. — 677 und *677, 1. Das Reich auf dem Meeresgrunde ist dem griechischen Märchen wohlbekannt, z. B. Bakchylides 16 (17), wo Theseus auf den Grund des Meeres hinabtaucht und die Seekönigin in ihrem Palaste besucht. Aly a. a. O. S. 274, 2f. — *816. Das Bild des Teufels (der Leibeigene zeichnet es auf Befehl seines Herrn in der Badstube, ohne hinzusehen; er bringt es dem Herrn; den findet man darauf tot vor) scheint eine nahe Parallele zum todbringenden Gorgonenhaupt zu sein, z. B. Apollodor 2, 4, 2, 7 und 2, 4, 3, 5 (Kap. 41 und 44 W.). — 873. Der König hat einen natürlichen Sohn, der später unerkannt sein Haus betritt; kurz vor dem tödlichen Verhängnis erkennt der Vater den Sohn: auffallende Ähnlichkeit mit dem Geschick des Theseus, Pausanias 2, 33, 1; Schol. Hom. Il. 11, 741; Plutarch. Thes. 12; Euripides Aigeus fr. 1ff. N. — *884,

---

[1]) Besonders verwiesen sei auf Aly bei Pauly-Wissowa RE. 14, 254ff. (1928), Märchen; Hausrath und Marx, Griechische Märchen [2] 1922 (ausführliche Einleitung und Auswahl von gediegenen Verdeutschungen).

[2]) Behandelt sind nur solche Märchentypen, bei denen A. nicht auf BP. verweist, und auch davon nur ein Teil. Eine genaue Durcharbeitung aller Motive, die zweifellos oder sehr wahrscheinlich auf die Antike zurückgehen, wäre ein dankbares Thema für eine große Untersuchung. Auch für den Slavisten oder Ethnologen dürfte eine differenzierende Analyse der großrussischen und ukrainischen Märchen in ihrem Verhältnis zu den verschiedenen antiken Stoffen wertvolle Ergebnisse zeitigen.

[3]) Zitate nach Band, Seite, Zeilenzahl aus Papyri Graecae magicae, Die griechischen Zauberpapyri, hrsg. und übersetzt von Karl Preisendanz 1 (1928), 2 (1931) Berlin und Leipzig.

1. Der Ring (oder ein anderer Gegenstand) als Erkennungszeichen eines Kindes heimlicher Liebe ist nahezu stehendes Requisit der griechischen Novelle und begleitet sie vom Mythus bis in die neue attische Komödie und weiter, z. B. Apollodor 3, 16, 1, 1 (Theseus); Menander, Schiedsgericht (Anfang des Kairener Fragments, Jensen, Menandri reliquiae, 1929, S. 17); BP. 4, 117 Anm. 11. — 920. Die vertauschten Söhne des Königs und des Schmiedes; der Königssohn ist später an seiner edlen Art zu erkennen: ähnliches berichtet die griechische Tradition über Kyros den Älteren, z. B. Herodot 1, 108ff.; BP. 4, 116 Anm. 5. — *922. 1, Akir der Weise: griechische Vermittlung aus dem Orient, Streck, RE. Suppl. 1, Akikaros; Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit. [2] 897, § 395; A. D. Grigorjev, Akir Premudryj (russisch). Die Stadt zwischen Himmel und Erde am Schluß des Märchens entspricht dem Wolkenkuckucksheim des Aristophanes, Vögel 821 und oft, Th. Zielinski, Die Märchenkomödie in Athen (jetzt leicht zugänglich im Sammelband Iresione 1, Eos, Supplementa, vol. 2, Leopoli 1931). — 931. Der Knabe, dem geweissagt ist, er werde seinen Vater töten und seine Mutter heiraten, ist Oidipus; dazu stimmt, daß die Eltern versuchen, sich seiner zu entledigen, der Orakelspruch aber dennoch in Erfüllung geht. Aly, a. O. S. 273, 18f. Zum Stichwort 'Andreas von Kreta' vermag ich nicht Stellung zu nehmen. Mitarbeit von byzantinistischer Seite, besonders für die Aufhellung der Rolle des griechischen Mittelalters als Brücke zwischen Antike und Neuzeit, wäre von größtem Wert. — 966. Der Alte bannt den Räuber, daß er nicht von der Stelle kann: Sisyphos fesselt den Tod, Pherekydes fr. 78 (Schol. Hom. Il. 6, 153) = Fr. Gr. Hist. 1, Pherek. 3, fr. 119 und die Anm. S. 412; Robert, Griech. Heldensage 178 Anm. 5 vergleicht noch die Fesselung des Ares durch die Aloaden (Ilias 5, 385ff.) und die Märchen vom Spielhansl (Grimm 82) und vom Schmied von Jüterbog; Mackensen a. O. 84 und Anm. 29; Aly a. O. S. 271, Nr. 9. — *981, 3. Das Damoklesschwert ist griechisches Gut (ursprünglich der Stein, der über Tantalos' Haupte schwebt und herabzustürzen droht: Pindar Ol. 1, 57ff.; Schol. Pind. Ol. 1, 91, wo unter anderem auch Archilochos fr. 55 zitiert wird; Paus. 10, 31, 12; Aly a. O. S. 272, 29f.), Cicero, Tusc. 5, § 61; Horat. Carm. 3, 1, 17 und Heinzes Kommentar, der Timaios als Quelle nachweist; BP. 4, 114 Anm. 2; 1, 366. — *1213. Der Wirt hilft dem Pferd; er sitzt auf der Fuhre und trägt einen Teil der Last: den gleichen Schwank kennt Aristophanes, Frösche, Anfang (besonders 21—31), wo Xanthias zu Esel reitet und über die schwere Bürde klagt, die er tragen müsse. — *1545. Rätselmärchen, schwankartig, in Frage und Antwort: Rätselspiele waren in Hellas sehr beliebt; vgl. z. B. das Rätsel von der stummen Schildkröte, die nach dem Tode zur tönenden Leier wird, Sophokles Ichneutai 291ff. (Col. 12); W. Schultz, RE. 1 A. 1, 621ff., Rätsel, besonders S. 108f. Auch an die Rätsel der Turandot sei erinnert. — 1610. Der Bauer verspricht dem Soldaten, mit ihm des Kaisers Geschenk zu teilen; der Bauer bekommt nur die Prügel: in der Mysterieninschrift von Andania kommt allen Ernstes der Passus vor: „(verboten ist . . .) wird ein Sklave dabei betreten, so empfange er eine Prügelstrafe . . .; ist es ein Freier, so zahle er . . . Wer einen solchen Missetäter ertappt, führe ihn zur Behörde und empfange als Lohn die Hälfte der Strafe". Syll. [3] 736, 15. — 1651*. Der Mensch kommt in ein Land, wo das Salz unbekannt ist: Odyssee 11, 122f. — 1790. Priester und Kirchendiener stehlen eine Kuh; vor Gericht erzählt der Kirchendiener, er hätte den Diebstahl nur geträumt: der altgriechische Mythus kennt ein merkwürdig naives Nebeneinander von Traum und Wirklichkeit. Pind. Ol. 13, 65f. träumt Bellerophon, Athena reiche ihm goldenes Zaumzeug, den Pegasos zu bezwingen; erwacht, sieht er es neben sich liegen. Ähnliches Sylloge [3] 1169, 15 und Anm. 86. Nicht nur in diesem Falle gleitet das Märchenmotiv aus der Sphäre hehren Ernstes im Griechischen ins nahezu Burleske im Russischen hinüber (vgl. noch *1545). Bakchylides schildert 16 (17) 122f. im erhabenen Stil, wie der Held Theseus unbenetzt den Fluten des Meeres entsteigt. Heutzutage lebt dies einstige Märchenmotiv in der russischen Umgangssprache, im niederen Stil, als „Trocken-aus-dem-Wasser-Steigen" und wird von Menschen gebraucht, die sich heil aus einer heiklen Lage zu ziehen wissen. — 1931*B. Das Schiff, das über Land läuft: auch dieser Zug des Lügenmärchens (BP. 4, 113 Anm. 1; 2, 95) dürfte einem heldenhaften des griechischen

ernsten Märchens entsprechen. Das Schiff Argo wird von den Argonauten über Land getragen, Pindar Pyth. 4, 25ff.; Apoll. Rhod. 4, 1325—1392. — 2000*. Didos Schlauheit. Sie schneidet eine Ochsenhaut in Streifen, um eine möglichst große Fläche zu umspannen: vgl. Aen. 1, 367 und Servius zur Stelle. — *2057. Der Zug, daß Frage und Antwort sich reimen müssen, entstammt der gelehrten Schule[1]); dieser russische Schwank geht also über Byzanz auf die griechische Antike zurück.

Mitau. Erich Diehl.

J. Horák, Národopis Československý (= Die tschechoslowakische Volkskunde. SA. aus dem Sammelwerk „Tschechoslow. Heimatkunde" (č.), Bd. 2, 305 bis 608). Prag 1933.

Als berufenster Fachmann entwirft J. Horák, Schüler und Nachfolger des jüngst verstorbenen J. Polívka, auf Grund jahrelanger Vorarbeiten eine Geschichte der tschechoslowakischen Volkskunde, die jedem Volkskundler, besonders dem für Slavica interessierten, eine große Freude bereiten wird. Wie die deutsche, so ist auch die tschechische Volkskunde ein Kind der Romantik, an ihrer Wiege stehen Herder und J. Grimm. Besonderer Wertschätzung erfreute sich das Volkslied. Nach dem Vorbild der deutschen Sammlung „Des Knaben Wunderhorn" gaben Čelakovský, Šafařík, Kollár, Rittersberg u. a. ihre großen Liedersammlungen heraus, die für die Erweckung des Nationalgefühls große Bedeutung hatten, denn Volkslieder und Lieder im Volkston packten das tschechische Volk, das vor 100 Jahren fast noch ein reines Bauernvolk war. Wie sich Sammeltätigkeit und Dichtung vielfach in einer Person vereinigen, sehen wir an K. J. Erben und B. Němcová.

Die wissenschaftliche Bearbeitung des rasch anwachsenden, das gesamte Volksleben erfassenden Materials stand bis in die achtziger Jahre im Zeichen der Romantik — Hauptvertreter dieser mythologisierenden Richtung ist J. J. Hanuš — erst von da an wird streng kritisch nach der historisch-vergleichenden Methode gearbeitet: Gebauer und Masaryk wiesen nach, daß die alttschechischen Heldenlieder der Königinhofer und Grüneberger Handschrift Fälschungen Hankas sind. An der tschechischen Universität wirkten neben Gebauer dessen Schüler Polívka und Tille, die als Märchenforscher Weltruf genießen, ferner Máchal, der auf Grund eines umfangreichen Materials einen Grundriß der slawischen Mythologie (Nákres slovanského bájesloví, Prag 1891) verfaßt hat, und der unermüdliche Sammler und Forscher Zíbrt, dessen zahlreiche Arbeiten dem tschechischen Brauchtum gewidmet sind. L. Niederle hat mit seinem vielbändigen Život starý Slovanů (= Altslawisches Leben) ein Monumentalwerk der slawischen Volks- und Altertumskunde geschaffen.

Einen starken Antrieb erhielt die tschechoslowakische Volkskunde, vor allem die materielle, durch die groß angelegte Ethnographische Ausstellung in Prag 1895, durch welche das von Niederle 1896 begründete Volkskundliche Museum ermöglicht wurde, das heute unter der tüchtigen Leitung der Dozentin Dr. Stránská steht. Betreut wird es von der „Volkskundlichen Gesellschaft" (Národopisná společnost čsl.), welche auch die führende Zs. Narodopisný Věstník čsl. (Volkskundlicher Anzeiger) herausgibt, die dem älteren Český Lid an die Seite getreten ist. Nach dem Programm K. Choteks gibt sie auch eine auf 21 Bände berechnete „Volkskunde des tschechoslowakischen Volkes" (Národopis lidu československého) heraus, von der bisher „Die mährische Slowakei" (2 Bände) und „Die Tschechen des Glatzer Landes" erschienen sind.

Der Mittelpunkt der slowakischen Volkskunde ist das Museum in St. Martin am Turz, wo die Museálna slovenská spoločnost (Slowakischer Museums-Verein) seit 1895 die Sammlung organisiert, eine Zeitschrift und Sammelbände herausgibt. Die Arbeit ist geknüpft an die Namen Kmet', Halaša (Sammler von 20000 Volks-

[1]) Ein altgriechisches Spiel im Baltikum, Anzeiger der Akad. d. Wiss., Wien 1931, 28ff.

liedern), Mišík (Lieder aus der Zips), Holuby (Volksmedizin, Märchen, Aberglaube) u. a. —

Als Fortsetzung der im Jahre 1902 vom österreichischen Unterrichtsministerium gegründeten Volksliedausschüsse hat sich 1919 die „Staatsanstalt für das Volkslied in der Tschechoslowakischen Republik“ konstituiert. Seit 1906 wurden in Böhmen und Mähren 40000 tschechische und von der deutschen Sektion 12000 deutsche Volkslieder gesammelt. Einige Hefte (tschechische und deutsche) sind bereits erschienen.

Zur Förderung des vergleichenden Studiums der slawischen Volkskunde soll über Antrag des Bulgaren Šišmanov (1924) in Prag ein Šafařík-Museum gegründet werden, zu dessen Verwirklichung es bisher wegen der Krise nicht gekommen ist.

Die gesamte Entwicklung der tschechoslowakischen Volkskunde, wie sie hier bloß in großen Umrissen angedeutet werden kann, schildert Horák mit treffender Beurteilung von Menschen und Büchern bis in alle Einzelheiten, so daß das Buch gleichzeitig den besten bibliographischen Wegweiser für die tschechische Volkskunde darstellt, den wir derzeit besitzen.

Prag. Edmund Schneeweis.

Schnürer, Gustav und Ritz, Joseph Maria, Sankt Kümmernis und Volto Santo. Studien und Bilder. Düsseldorf, Schwann 1934. XV, 341 S. 4°. Geb. 22 RM. (Forschungen zur Volkskunde hsg. von Georg Schreiber, Heft 13—15).

Der Kult der St. Kümmernis ist eins der schwierigsten Kapitel der Hagiographie, Ikonographie und der sakralen Volkskunde. In dem vorliegenden großformatigen Buch füllen allein die Literaturangaben 10 Seiten, und schon vor 200 Jahren schrieb der Bollandist Cuypers, daß er, der sich als erster gründlich mit dem Problem befaßt hat, sich wie in einem Labyrinth vorkomme. In den Versuchen, das Bildnis der gekreuzigten bärtigen Jungfrau aus ihrem Wesen oder ihren zahlreichen Namen heraus zu deuten, spiegeln sich die allgemeinen Tendenzen der Religionswissenschaft, der Philologie, der Kunstgeschichte und der Volkskunde im 19. und 20. Jahrhundert wieder; in Indien, Ägypten, in der keltischen oder nordischen Mythologie und sonstwo suchte man die Wurzeln des geheimnisvollen Kultes. Dabei war bereits genau 100 Jahre vor jenem Seufzer des gelehrten Jesuiten die „königliche Straße der Wahrheit“ gezeigt worden, denn 1628 wies der Spanier Ramirez de Prado auf eine Madrider Kopie des Volto Santo von Lucca hin, um die Bedeutung der angeblichen hl. Liberata, die mit Wilgefortis-Kümmernis identifiziert wurde, zu klären. Sechzig Jahre später (1687) wurde der Zusammenhang des Crucifixus von Lucca und der angeblichen Heiligen von H. J. von Blum ganz klar ausgesprochen, und ein Holzschnitt von Hans Burgkmair vom Jahre 1507 vereinigt auf demselben Blatt „Sant Kümernus“ als Überschrift und „Die Bildnus zu Luca“ als Beischrift zu dem Bilde des bekleideten Gekreuzigten.

Das ganze vorliegende Werk verfolgt, wie schon sein Doppeltitel andeutet, den Zweck, diesen Tatbestand endgültig zu erweisen und damit allen anderen Deutungen den Boden zu entziehen.

Die Legende der hl. Kümmernis wird im 1. Kapitel unter wörtlicher Beibringung der wichtigsten lateinischen, niederländischen, französischen und deutschen Fassungen behandelt. Die Geschichte von der portugiesischen Königstochter Wilgefortis oder Ontcommer, die Gott anfleht, sie häßlich zu machen, damit der heidnische König von Sizilien seine Lust an ihr verliere, und die dann, als ihr im Gefängnis ein Bart gewachsen, von ihrem Vater wegen Zauberei gekreuzigt wird, taucht zu Beginn des 15. Jhs. in den Niederlanden auf; dort läßt sich auch als erste und wohl ursprüngliche Stätte eines Kultes die nordbrabantische Stadt Steenbergen feststellen, wo ein — heute nicht mehr vorhandenes — Gnadenbild der bärtigen Heiligen für die gleiche Zeit zu belegen ist. Die Legende treibt weiterhin z. T. phantastische Formen, auf die wir hier nicht eingehen können, ebensowenig wie auf das folgende, den verschiedenen Namen der Heiligen gewidmete Kapitel (verbreitetste Formen: Ont-

kommer „Die [der] von Kummer befreiende", Wilgefortis „Die tapfere Jungfrau" [virgo fortis]). Auch über die Behandlung der unter dem Namen St. Gehülfe, Sinte Helper u. ä. seit dem 14. Jh. verehrten Bilder eines bärtigen, gekreuzigten Salvators müssen wir andeutend hinweggehen, so wichtig auch die hier belegten Tatsachen sind. Ist doch der hie und da aus dem hl. Helfer entwickelte Märtyrer Helpericus eine deutliche Parallele zur hl. Kümmernis. Mit größter Ausführlichkeit wird darauf im 4. Kapitel die Legende des „Volto Santo" genannten, noch heute erhaltenen bärtigen und bekleideten Crucifixus von Lucca behandelt; zahlreiche Abbildungen zeigen, daß gewisse Einzelmotive, so der die Kreuzarme umrahmende, in Lilienblüten auslaufende Bogen, immer wiederkehren. Der vermutlich im Orient entstandene Typ des bekleideten Gekreuzigten wurde während der Westgotenherrschaft in Spanien ausgebildet, und die Verfasser halten es — wozu wir nicht Stellung zu nehmen wagen — für nicht unmöglich, daß das Bild von Lucca im Jahr 782 von Spanien nach Italien kam. Die Legende spricht freilich von einer wunderbaren Überführung des von Nikodemus nach dem Porträt des Erlösers (daher Volto Santo) gefertigten Heiltumes aus Jerusalem. Unter den Wundern, die dem Luccabild schon früh zugeschrieben werden, steht das jenes Spielmanns an erster Stelle, dem als Lohn für sein dem Bilde dargebrachtes musikalisches Opfer der silberne rechte Schuh zufällt. Bekanntlich sproßten aus dieser Urform der Legende später mannigfaltige Varianten, vor allem jene, die das Mirakel verdoppelt, indem sie den Gekreuzigten dem des Diebstahls verdächtigten Geigerlein auch den zweiten Schuh schenken läßt. So finden wir denn auch auf den meisten Nachbildungen des Volto Santo und auch auf nicht wenigen Kümmernisbildern den Spielmann am Fußende des Kreuzes dargestellt.

Die Verbindung zwischen dem in Italien entstandenen und in anderen romanischen Ländern, besonders Frankreich, sich ausbreitenden Voltosanto-Kult und dem mehr die Gebiete der Niederlande und Deutschlands beherrschenden Kümmernis-Kult sehen die Verfasser in der gewaltigen Bedeutung Luccas als Handelsstadt gegeben. Lag es doch an der „strata Francorum" als wichtige Station für Pilger und Kreuzfahrer, für friedliche und kriegerische Bewegungen in Italien. Die lucchesischen Kaufleute brachten nicht nur ihre Seidengewebe und andere kostbare Waren nach den Niederlanden und nach Deutschland, sondern auch Nachbildungen ihres heiligsten Kultbildes; Spuren seiner Verehrung finden sich hier bereits im 12. Jh. Gar nicht weit von Brügge, wo 1409 ein Kollegium der Kaufleute von Lucca (Lucoysen loodse) erwähnt wird, und wo wir sehr bedeutende Spuren des Voltosanto-Kultes haben, kam es in dem erwähnten Steenbergen zu jenem zukunftsschwangeren Mißverständnis, das aus dem Salvator der Welschen die Sinte Ontcommer entstehen ließ.

Die Verbreitung ihres Kultes verfolgt das letzte Kapitel. Es erweist sich, daß es vor allem die Gebiete deutscher Sprache sind, in denen die bärtige Heilige verehrt wurde; nur wenige Wellen spielen nach Frankreich, England und in die östlichen Slawengebiete hinüber. Zwei Haupträume heben sich deutlich hervor, der niederländisch-norddeutsche und der bayrische. Vor dem 15. Jh. ist der Kult nicht nachzuweisen; er setzt ungefähr gleichzeitig mit dem Rückgang des lucchesischen Handels und damit des Voltosanto-Kultes ein. In Italien und Spanien bleibt er gänzlich unbekannt. Die Reformation tat dem Kümmerniskult in den nördlichen Niederlanden starken Abbruch, so daß er hier nicht länger als 100 Jahre geblüht hat. Dagegen hielt er sich in den südlichen Provinzen und findet sich dort stellenweise noch heute. Auch in Norddeutschland ließ die Reformation nur wenige Spuren übrig. Dagegen verbreitet sich seit 1500 der Kult der Kümmernis rasch im katholischen Süddeutschland, sein Mittelpunkt ist hier die Wallfahrtskirche von Neufahrn bei Freising. Besonders im Dreißigjährigen Krieg scheint er in Bayern zugenommen zu haben, er eroberte auch die Schweiz und Tirol, weniger die anderen österreichischen Länder. Heute ist er auch hier im Absterben begriffen.

In einer engen Werksgemeinschaft, die keine Abgrenzung der beiderseitigen Anteile kennt, haben die zwei Verfasser eine in jeder Beziehung bewundernswerte Leistung vor sich gebracht. Was an schriftlichen und bildlichen Zeugnissen von irgendwelcher Wichtigkeit vorhanden ist, haben sie aus ganz Europa zusammen-

gebracht und mit besonnener Kritik verwendet. Alle an dem Kümmernisproblem interessierten Wissenschaften müssen ihnen, dem Herausgeber und dem Verleger dankbar sein. Wenn man gegenüber dieser gewaltigen Leistung einen unerfüllt gebliebenen Wunsch nennen darf, so wäre es der nach einem Hilfsmittel kartographischer Art, auf das die Verfasser angesichts der großen Schwierigkeiten, die sich hierfür zweifel los bieten, verzichtet haben. Immerhin würde auch eine mit allem Vorbehalt gegebene Karte über die Kultgeographie der Kümmernis und des Volto Santo eine sehr erwünschte Unterstützung beim Studium des Werkes bedeutet haben.

Was die eigentliche Bedeutung des Buches für die Volkskunde betrifft, so haben die Verfasser, deren begrenzte Absicht ja schon im Titel zum Ausdruck gebracht ist, kein Kapitel etwa mit der Überschrift „Die hl. Kümmernis im Glauben und Brauch des Volkes“ eingesetzt. Wir hören nur im Laufe der Untersuchung gelegentlich etwas von der Form des Kultes, von Votivdarbringungen u. dgl., und die Verfasser streifen nur im Schlußwort die Frage, wie es kommen konnte, daß diese schemenhafte Heilige, die es nie gegeben hat, die Tochter eines Mißverständnisses, die es nicht einmal zu einem einheitlichen und individuellen Namen gebracht hat, die in ihrer äußeren Gestalt etwas ganz Unerhörtes darstellt, nun doch zu eigenem Leben aufstand und ihren Weg machte, der sie zu den Herzen der Volksmenschen führte. Denn wenn man auch beobachten kann, daß ihr Kult stellenweise von den höchsten Kreisen gefördert wurde, so zeigt doch ihre Verehrung in so vielen abgeschiedenen Winkeln, Bergkirchlein und Kapellen, daß sie eine Volksheilige geworden ist, wenn auch in weitem Abstande von den lebensvollen Gestalten eines Nikolaus, Antonius, Franziskus, Leonhard, einer Mutter Anna. Hier öffnen sich Ausblicke in tiefste Fragen, an denen die Volkskunde am stärksten beteiligt ist, und so schaut uns auch, wenn wir dies umfangreiche Werk zugeschlagen haben, die gekreuzigte Jungfrau immer noch mit rätselhaftem Blick an. Georg Schreiber kündigt in seiner alle Beziehungen des Kümmerniskultes zur nationalen und internationalen Volkskunde großzügig behandelnden Vorrede an, daß er in Kürze in der gleichen Reihe ein Werk mit dem Titel „Volksglaube, Volksheilige und Wanderkult. Studien zur hl. Kümmernis und zur religiösen Volkskunde“ erscheinen lassen werde, und wir nehmen an, daß darin auch jene letzten Probleme zur Sprache kommen werden. Daß für diese wie für alle kommenden Untersuchungen über die volksreligiösen Grundlagen des Kümmerniskultes erst jetzt die Grundlage geschaffen ist, wird den Verfassern selbst der schönste Lohn sein. Denn was wirken will, muß immer auf neue Ziele hinweisen.

Berlin-Pankow. Fritz Boehm.

Sprache und Literatur. Herausgegeben von dem Institut der Geschichte der Literaturen und der Sprachen des Westens und des Ostens, Bd. 4. Leningrad 1929. 170 Seiten. 1 Rbl. 80 Kop.

Das Sammelwerk enthält folgende Artikel:

Bogajevskij, B.: Homer und die japhetische Theorie, S. 1—20. Der Verfasser zieht die Meinung Wilamowitz's über die Einheit der Odyssee und die Geschichtlichkeit ihres Schöpfers ins Lächerliche und schließt sich Marr an, welcher annimmt, daß Homer nur „der Sänger“ bedeute. Die Japhetidologie, welche durch Marrs Arbeiten entstand, rückt neue Seiten und Fragen der Erforschung Homers in den Vordergrund und legt den Grundstein für die materialistische Poetik.

Meščaninov, J.: Homer und die Lehre über die Stadialität, S. 1—28. Dieser Artikel stellt einen Versuch dar, die Japhetidologie bei der Erforschung der Stadien der Entwicklung der Sprache, der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Weltanschauung in der homerischen Poesie anzuwenden, wobei, der Meinung des Verfassers nach, der ganze Entwicklungsgang das Resultat des Prozesses der Kreuzung verschiedener Erscheinungen darstellt. Was nun den Namen Homer anbetrifft, so ist er dem georgischen qumar, dem čuwašischen yomer $<$ Homer, dem russischen skomoroch verwandt.

Altmann, M.: Zur Poetik Homers, S. 29—58. Eine Analyse einer Reihe von Homers Epitheten und Vergleichen (eiserner Himmel, Worte—Schneeflocken, Stein—Mühlstein, Pferd—großes Boot, Wiederkehr—Genesung) im Lichte der japhetischen Semantik. Telemach ist der Doppelgänger des Odysseus, eine demselben identische Gestalt; sie sind zwei Formen einer mythologisch einheitlichen Person. Auf diese Weise lassen sich die Eigentümlichkeiten der Komposition der Odyssee erklären.

Freudenberg, O.: Die Sujetsemantik der Odyssee, S. 59—74. Eine japhetidologische Analyse der Komposition der Odyssee, als deren Mittelpunkt die Erzählung von der Höllenfahrt (Nekyia) vom Verfasser anerkannt wird.

Baranov, N.: Der Manabegriff bei Homer, S. 75—92. Der Verfasser spricht sich gegen eine von M. Nilsson zugelassene Zusammenstellung von δαίμων = „mana" und μοῖρα = „mana" aus (s. M. Nilsson, Götter und Psychologie bei Homer, Archiv für Religionswissenschaft 1923—24).

Schmidt, R.: Das primitive Denken in den Gestalten der Ilias, S. 93—110. Es werden in der Ilias Spuren des primitiven konkret-assoziativen Denkens, wie auch des Gesetzes der Teilhaftigkeit (Lévy-Bruhls loi de participation), des Animatismus und der Magie notiert.

Struve, W.: Das homerische Epos und der Sagenkreis vom König Petubastis, S. 111—122. Der Artikel ist gegen die Theorie Spiegelbergs von der Entlehnung des Motivs der Zweikämpfe in den ägyptischen Sagen vom König Petubastis aus dem homerischen Epos gerichtet; der Verfasser verficht die national-ägyptische Herkunft dieses Motivs.

Frank-Kamentzkij, Isr.: Die Pflanzenwelt und der Ackerbau in den poetischen Figuren der Bibel und in Homers Vergleichen, S. 123—170. Eine japhetidologische Analyse des figürlichen Schematismus der homerischen Poetik. Eine Reihe von homerischen Vergleichen spiegelt diejenigen Assoziationen von Vorstellungen wieder, welche wir in der Poesie der Bibel auf Grund der primitiven Wort- und Mythenschöpfung finden. Eine Reihe von Symbolen wird von diesem Standpunkte aus betrachtet: der Vergleich eines Jünglings und einer Jungfrau mit einer Pflanze, des Menschengeschlechts mit Baumblättern, des Krieges mit dem Fällen der Bäume oder mit Waldbränden, des Kampfes mit Handlungen der landwirtschaftlichen Arbeiten.

Leningrad. Eugen Kagarow.

Notizen.

Basile, Giambattista: The Pentamerone. Translated from the Italian of Benedetto Croce and edited with preface, notes etc. by Norman M. Penzer. Vol. 1—2. London, John Lane the Bodley Head Ltd. 1932. LXXV, 309. VI, 333 S. 4⁰ mit Taf. 42 Sh. — In Basiles 1634—36 erschienenem Pentamerone besitzt Italien die älteste und reichste Volksmärchensammlung Europas, die in ihrer Bedeutung erst von den Brüdern Grimm erkannt und durch einen Auszug allgemein bekanntgemacht wurde. Da aber Basile in neapolitanischer Mundart und in einem pikanten Barockstil schrieb, ist sein Werk selbst für heutige Italiener nicht immer leicht zu verstehen; und Benedetto Croce erwarb sich ein hohes Verdienst dadurch, daß er 1925 den Pentamerone ins heutige Italienisch übertrug und mit gelehrten Fußnoten und einer ausführlichen Einleitung über das wechselvolle Leben des Autors und die literarische Stellung seines Hauptwerkes versah. Diese Ausgabe Croces gibt nun der Orientalist Penzer, der gelehrte Herausgeber der indischen Kathāsaritsāgara Tawneys und der 1001 Nacht Burtons, in einer großen, prächtig ausgestatteten englischen Übertragung wieder. Wir erhalten hier auch die vier gereimten Eklogen, mit denen Basile die ersten Tage seiner Arbeit beschließt, und die Liebrecht in seiner Verdeutschung (1846. 2, 332) nur auszugsweise besprach. Neu sind die hinter jedem Märchen folgenden Nachweise paralleler Erzählungen, die manche Zusätze zu den Märchenanmerkungen von Bolte-Polívka geben, ferner im 2. Bande die musterhafte, zum Teil mit Titelkopien illustrierte Bibliographie (2, 167—271), ein Aufsatz über die Technik der Rahmenerzählung und eine Vergleichung der entsprechenden Grimmschen Märchen. Endlich ein von Stith Thompson verfaßter Überblick über die Märchenliteratur seit Basile (2, 286—304) und ein Vergleich der Märchen des Pentamerone mit seinem Typenregister (FFC. 101). Allen Märchenforschern sei das schöne Werk bestens empfohlen. J. B.

Bathe, Max: Die Herkunft der Siedler in den Landen Jerichow, erschlossen aus der Laut-, Wort- und Flurnamengeographie. Halle a. S., Niemeyer 1932. 8 und 144 S. 9 RM. — Das Buch ist für die Mundartenforschung wie für die Siedlungsgeschichte Altbrandenburgs von Bedeutung. Für die erstere sucht der Verfasser — meines Erachtens mit Erfolg — die Sprachschichten an der Hand der Urkunden festzustellen, um den niederländischen Wortschatz auf eine gesicherte Grundlage einzuengen. Daß er dabei mit den Ergebnissen anderer Forscher, wie Seelmann, Ag. Lasch, G. Krause, bisweilen in Widerspruch gerät, kann bei dem bisher unzureichenden Wortmaterial nicht überraschen. Der Stoff, den er selbst erwandert hat, und dessen Veränderungen er in vielen Fällen festzustellen versucht, ist so groß, daß die Forschung dadurch auf eine breite und gesicherte Grundlage gestellt ist; sie wird auch für die Nachbargebiete noch anregend wirken. Die sprachlichen Verschiebungen, die Bathe in einzelnen Fällen belegt, wie bei dem Abstoßen des Schluß-e, das nach A. Lasch frühestens im 16. Jahrhundert eingetreten ist, das aber noch ein volles Jahrhundert früher anzusetzen ist, wirken sich auch in den Veränderungen des Laut- und Wortbesitzes aus infolge der Verkehrsbeziehungen und der geographischen Hindernisse bzw. der Verflechtung mit den Nachbargebieten. Einfluß durch Fürstenbesitz und Kirchengut weist der Verfasser — meist mit guten Gründen — zurück. Ob aber solcher nicht doch durch Verwaltung und Rechtsprechung sich ausgewirkt hat, wie es Mackel in der Prignitz festgestellt hat, dürfte vielleicht noch zu untersuchen sein. Der Wortschatz, teilweise ältestes Sprachgut und von den Kolonisten mitgebracht, „hat teil an vielen mnd. Formen, enthält Wörter, die je nach den umliegenden Wortgebieten entnommen sind, und ist sehr reich an hd. und md. Entlehnungen und Ausgleichsformen“. Der Neigung, bei unerklärten

Worten flugs an slawische Herkunft zu denken, ist der Verfasser nicht erlegen. Er findet im Gegenteil nur wenig sicheres slawisches Wortmaterial (Lusch = Wiege, Schmakkedutsche = Rohrkolben, Mielitz = Fischart), was bei der Dauer der slawischen Herrschaft etwas überrascht.

Für die Besiedlungsgeschichte, die der Ausgangspunkt der Batheschen Forschung war, bringt er sprachliche Ergänzungen, die besonders für die Niederländerfrage bedeutsam sind. Sie ist ja seit zwei Jahrzehnten in Fluß und durch Teuchert und Seelmann zum Teil beantwortet worden. Die Vorstellung, daß die Niederländer in Massen angesiedelt worden seien, ist bereits von Rudolph vor mehr als 40 Jahren berichtigt worden. Für eine solche Massenansiedlung kommen eigentlich nur die altmärkische Wische und der westliche Fläming in Betracht. Für sein Aufnahmegebiet bejaht der Verfasser eine überwiegend ndl. Kolonisation, daneben aber auch für Zerbst und für die Gegend um Wittenberg und Jüterbog; es ist wohl möglich, daß sich nach dem Vorgehen des Verfassers auch die ndl. Besiedlung der Mittelmark mit Hilfe der Flurnamen erfassen läßt, denn ihr Einfluß, sprachlich wohl von den einzelnen Siedlern getragen, machte sich in den Sprach- und Wortformen geltend. Als Grundworte, die unbedingt auf ndl. Siedlung schließen lassen, nennt B.: De Haar, de Heymaten, Pasmathen, de Strenge (Strang), Lanke, Morgen, de Ganzer, Wiel, Doorgang, de Menten, Donk (Dunke), Hol, Marsch (Märsche), Kieft, Meer, Hook (Huk), Bruch, Heide, Kockhoven, Upstall, Winkel, Brand, Loop, Driesch, Bosch. Ackerbezeichnungen, wie Massen Ruten, Leinen (für den Norden Stücke), sind als ältestes Flurnamengut anzusprechen, an das sich Breiten, Enden, Stücke als jüngere Wiesennamenschicht anreihen. Von Wichtigkeit ist die von Bathe gemachte Feststellung, daß zwischen den Flurnamen des früher besiedelten Gebiets westlich der Elbe und Saale und der östlich gelegenen Landschaft ein Unterschied besteht, der in dem Vergleichsgebiet zwischen Elbe und Mulde größtenteils nicht vorhanden ist. Eine Besiedlung des Havellandes und der Mittelmark durch Elbostwestfalen aus dem Schwabengau, die von Seelmann vertreten wird, lehnt der Verfasser ab — besonders auf Grund der Flurnamen —, läßt aber Kolonisten aus dem nördlichen Rheinland, Westfalen und Nordbrabant gelten.

In dem Buche ist ein sehr reiches Material niedergelegt, das verbietet, im einzelnen angezogen zu werden, das aber auch erst zu schlüssigen Ergebnissen führen kann, wenn eine gleich sorgfältige Durchforschung der Mittelmark: der Prignitz, des Havellandes, des Teltower und des Belziger Landes vorliegt. Einige ergänzende Bemerkungen seien angefügt. Bathe führt einen Gänselockruf „hilehile" für den Norden, „hulehule" für den Süden seines Gebietes an. Auch in Berlin war er früher bei den Straßenjungen bekannt, die die Fischerfrauen auf dem Markte mit „hulehule" begrüßten. Das einzigartige Sprachdenkmal „Dunke" weist mit Sicherheit auf Brabant und den Niederrhein zurück; es kommt aber auch auf Rügen, Amrum, Fehmarn und bei Bremen und Lübeck vor. Bei „Ocken" ist vielleicht auch an Oke = Winkel zu denken, denn in der Mittelmark (Berlin-Giesendorf, bei Buch, im Teltow und in der Niederlausitz) dient es zur Bezeichnung untergeordneter Örtlichkeiten. Auch „Mörtel", das in Norddeutschland verbreitet ist, dürfte in seiner Deutung (von Mortarium) nicht ganz sicher sein. Übelgünde ist nach seinem Vorkommen (Hannover, Westfalen, Oldenburg, Holstein) wohl eher mnd. als ndl. Bei „dom", das auffallend häufig in dem Aufnahmegebiet ist, und das der Verfasser für übertragen aus der Stadt anspricht, liegt die Herleitung aus Dominium doch wohl näher, weil es auch in der güterreichen Uckermark vorkommt.

Wenn sich auch einzelne Beanstandungen aufdrängen, so bleibt doch ein ungeheures Beobachtungsmaterial, das für die Aufhellung der Siedlungsvorgänge sich belebend bewähren wird. Dem Buche sind 32 Kartenpausen beigegeben — gewiß mühevoll entworfen, aber gute Unterlagen für die Sprach- und Wortlinien.

Robert Mielke.

Becker, Albert: Kirche und Volkstum. Zur kirchlichen Volkskunde der Pfalz. 1. Reihe. Zweibrücken 1933. 34 S. (Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz 14). — Der unermüdliche Erforscher der pfälzischen Volkskunde stellt in diesem Heft neunzehn kürzere Aufsätze zusammen, die er in den letzten Jahren in den Blättern für pfälzische Kirchengeschichte veröffentlicht hat, u. a. über die Josaphatladung (vgl. hierfür Anhorn, Magiologia 1675, S. 408ff), die Feier des Samstags und des Donnerstags, Viehfeiertage (die Herleitung des Namens Leonhard von ligamen, frz. lien oder gar von gr. λύειν erscheint sehr kühn), Osterei und Osterhase, Weihnachts-

bräuche, Gebetsparodien (darunter ein „Hitler-Vaterunser“ vom Jahre 1932). Zu S. 14 (Festnagelung von Leichnamen) vgl. die überaus interessanten Mitteilungen von H. Obermaier in Forschgn. u. Fortschr. 9 (1933), 169ff. über die Auffindung mittelalterlicher Gräber in Spanien mit vernagelten Skeletten jüdischer Toter.

F. B.

Bleich, Erich: Zweiter Bericht über die Sammlung deutscher Volkslieder in der Grenzmark Posen-Westpreußen. Schneidemühl 1931, 48 S. — Der Verfasser gibt zunächst einen ausführlichen Bericht über die Sammlung deutscher Volkslieder in seinem Sammelbezirk. Es folgt dann ein Aufsatz von ihm, „Das deutsche Volkslied in Sitte und Brauch der Grenzmark Posen-Westpreußen“. Ausführlich geht er auf die Volksbräuche ein, die den Menschen auf seinem Lebenswege begleiten, auf die Sitten, die mit der Arbeit des Menschen verknüpft sind, und auf die Feste des Jahreslaufes. Den Beschluß bilden zwei Ansingelieder mit Noten. Die Arbeit ist von besonderem Werte, da sie reiches Quellenmaterial (Lieder und Sprüche) bringt. Die Erhaltung von Lied und Brauchtum ist die beste Stütze im Kampf um den deutschen Osten. Dem Verfasser gebührt besonderer Dank, da seine Arbeit die erste größere Publikation posenscher Lieder seit Karl Adameks „Deutschen Volksliedern und Sprüchen aus dem Netzegau“, Lissa i. P. 1913, darstellt. — Bei dieser Gelegenheit sei auch auf den Aufsatz desselben Verfassers „Über den Vampyrglauben in der Grenzmark Posen-Westpreußen“ in den „Grenzmärkischen Heimatblättern“, Schneidemühl 7 (1931), 121—133 empfehlend hingewiesen.

Johannes Koepp.

Bondevik, Kjell: Jordebruk i norske folketru, et jamførande granskning 1: Åringsmerke. Oslo 1933. 194 S. (Norsk Folkeminnelag Nr. 29). — Wir erhalten hier die Einleitung zu einer Untersuchung der Wetterorakel des norwegischen Bauernvolkes, die in erfreulicher Weise auch die andern nordischen Länder und auch Deutschland zur Vergleichung heranzieht. Die eigentlichen meteorologischen Vorzeichen sollen im 2. Bande behandelt werden; der erste berichtet von den Schlüssen, die man in der Erntezeit, im Winter und Frühling aus dem Aussehen der letzten Garbe, des Laubes, dem Verhalten der Pferde oder Vögel, der keimenden Pflanzen, dem Aussehen des Spinnrockens oder plötzlicher Kälte u. a. auf die kommende Jahreszeit zieht. Welche Gedankengänge für diese Regeln maßgebend waren, sucht B. in weiteren Kapiteln darzulegen, wobei er auch die Wanderung von Land zu Land und den Unterschied von der aktiven Magie erörtert. Beigegeben ist ein nützliches Literaturverzeichnis.

J. B.

Brunner, Hildegard: Miltons persönliche und ideelle Welt in ihrer Beziehung zum Aristokratismus. Bonn, Hanstein 1933. 50 S. 2,60 RM. (Bonner Studien zur englischen Philologie 19). — Die Verfasserin führt aus, wie Miltons Beziehungen und Einstellung zur Aristokratie in seiner, des Bürgers, Republikaners und Puritaners, eigenen, im tiefsten Sinne des Wortes aristokratischen Geisteshaltung begründet liegen. Aus ihr heraus müssen auch seine großen Dichtwerke erfaßt werden, mag auch mancher Zug, so die Eheauffassung im „Verlorenen Paradies“ durchaus bürgerlich wirken; die Schilderung kraftvollen Heroentums ist doch der bestimmende Grundgedanke dieses wie der anderen großen Dichtwerke M.s. Auch in seiner dichterischen Sprache, seiner Vorliebe, Schönes und Erhabenes durch Vergleiche mit Gold, Perlen und anderen Kostbarkeiten zu malen, zeigt sich ein aristokratischer Zug.

F. B.

Chappell, Louis W.: John Henry, a folk-lore study. Jena, Frommann (W. Biedermann) 1933. V, 144 S. 6 RM. — John Henry ist der Held einer von nordamerikanischen Arbeitern viel gesungenen Ballade, der als Tunnelarbeiter mit seinem schweren Hammer gegen die Felswand vorgeht, aber im Wettstreit mit dem neuen Dampfbohrer umkommt. Wo und wann das geschah, steht nicht fest, da die von Chappell mit großem Fleiß gesammelten Nachrichten und 30 Fassungen differieren. Am wahrscheinlichsten klingt der Bericht vom Bau des Big Bend-Tunnels in West-Virginia um 1870; möglicherweise war John Henry ein Neger, und die Ballade entstand zunächst als Negerlied. In Verbindung damit steht ein Hammerlied John Henry und eine Ballade von John Hardy, der einen Neger erschießt und dafür gehängt wird; in den 15 Varianten der letzteren sind ganze Strophen aus der Ballade von John Henry entlehnt.

J. B.

Darmstädter, E.: Die Sator-Arepo-Formel und ihre Erklärung. S.-A. aus 'Isis' Nr. 53 (Vol. 18, 2). Brügge 1932. 8 S. — Der Verf. gibt folgende Deutung der vielumstrittenen Formel: „Gott (Sator) tritt durch seine Wirkung in Erscheinung (pareo 'erscheine', aus opera umgestellt!). Er erschafft (pario = pareo) und vernichtet (rapio = pario). Er hält die Himmelssphären (rotas) in seiner Hand (Makrokosmus) und auch dich (TE, in den Armen des Mittelkreuzes viermal auftretend. Mikrokosmus). Bete! (orape, aus opera, = ora-bete). Möglich sei auch die Deutung: „Der Sämann (Bauer) lenkt mit seiner Hand (Arbeit) den Pflug, und er hält auch dein Schicksal (Ernährung) in der Hand." Die für sator = Gott beigebrachten Belege aus der antiken Literatur besagen nichts, da sie, stets mit einem Attribut (deorum et hominum u. ä.) verbunden, auf der bekannten Analogie serere = creare beruhen. Auch rota ohne Attribut ist in der Bedeutung „Gestirn, Sphäre" nicht belegt. Alle anderen Gleichungen sind reines Phantasiespiel. So wird auch durch diesen Versuch das Rätsel — wenn es ein Rätsel ist — der Formel nicht gelöst. F. B.

Depiny, Adalbert: Oberösterreichisches Sagenbuch. Linz, Pirngruber 1932. X, 481 S., 22 Taf. — Rund 2600 Nummern umfaßt diese außerordentlich reichhaltige und gut gegliederte Sammlung. Nur 1000 davon entstammen gedruckten Quellen (namentlich Amandus Baumgarten), die übrigen hat Depiny unter Mithilfe eifriger Heimatfreunde, besonders aus dem Lehrerstande, zusammengebracht und inhaltsgetreu ausgezogen. Den Anfang machen die mythischen Gestalten des Volksglaubens, denen sich die Seelen-, Hexen-, Teufel- und Wundersagen anreihen; die zweite Hauptgruppe der historischen Sagen hat weit geringeren Umfang. Der Anhang verzeichnet sorgsam die Quellen und Mitarbeiter, während die gelehrten Nachweise über Alter und Verbreitung der Sagenstoffe einem Ergänzungsbande vorbehalten bleiben. — Für diesen mögen hier ein paar Notizen folgen: S. 58 (Schlangenkrönlein) Bolte-Polívka, Anmerkungen 2, 464; 3, 407. — 101 (Was ist süßer als Honig) B.-P. 2, 357; 3, 233. — 201 (Augenverblendung) B.-P. 3, 202. — 254 (Ernteteilung) B.-P. 3, 355. — 256 (Namen des Teufels erraten) B.-P. 1, 490. — 303 (Hängens spielen) R. Köhler, Kl. Schr. 1, 210; 585. — 305 (Spiritus familiaris) ZVfVk. 28, 41. — 249 (Petrus mit der Geige) Montanus, Schwankbücher S. 563. — 360 (Freiwillige Kinderlosigkeit) Euphorion 4, 323. — 364 (Geisterkirche) B.-P. 3, 472. — 429 (Braut in der Truhe) Euphorion 5, 534. — 438 (Halslösungsrätsel R. Köhler 3, 517; Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 1, 324, Nr. 970. — 439 (Kaiser und Abt) B.-P. 3, 216. — 440 (Die getreue Frau) B.-P. 3, 517. J. B.

Eesti rahvalaulud: Estonum carmina popularia, ex J. Hurt aliorumque thesauris ediderunt M. J. Eisen, O. Kallas, V. Alava, W. Anderson, V. Grünthal, K. Krohn, O. Loorits, E. Päss, volumen secundum. Tarbati, Soc. litt. estonica 1932. XXVII, 559 S. — Der stattliche neue Band des früher (ZVfVk. 36, 210) angezeigten estnischen Nationalwerkes enthält 6 Lieder mit sämtlichen Varianten und Karten ihres Verbreitungsgebietes. Den Inhalt gibt W. Anderson in deutscher Sprache an: Nr. 13. Die weinende Eiche (wünscht gefällt zu werden; Symbol eines alternden Mädchens). — 14. Osmis Krankheit (Heldenlied). — 15. Jesus, Maria, Magdalena (drei Legenden). — 16. Das Sundmädchen (weist die Werbung von Sonne und Mond ab und nimmt den Stern an). — 17. Die verlorene Gans (von der Hüterin gesucht. Wiederholungslied). — 28. Die zerrissenen Ochsen (Klage des Burschen. Wiederholungslied). J. B.

Engel, Carl: Einführung in die Vorgeschichte Mitteldeutschlands, zugleich Erläuterungen zu Paul Benndorfs Tafeln vorgeschichtlicher Gegenstände aus Mitteldeutschland. 1. Heft: Stein- und Bronzezeit. Mit vielen Abbildungen im Text und 8 Tafeln. Leipzig, Brandstetter 1933. 47 S. 1,50 RM. — Angesichts der heute mit Recht betonten Forderung, die deutsche Vorgeschichte mehr als bisher im Unterricht zu behandeln, wird vielen Lehrern diese knappe, aber klare Zusammenfassung des Notwendigsten sehr erwünscht sein. In der völkischen Zuweisung der vorgeschichtlichen Kulturgruppen befleißigt sich der Verf. im Hinblick auf die Schwierigkeiten der Probleme einer erfreulichen Zurückhaltung, hebt aber die einigermaßen sichergestellten und für unsere Rassen- und Volksgeschichte bedeutsamen Tatsachen klar und eindringlich hervor. F. B.

Ernyey, Josef: Deutsche Volksschauspiele aus den Oberungarischen Bergstädten, gesammelt und zusammen mit Geiza Kurzweil bearbeitet. 1. Band. Hrsg. vom Ungarischen Nationalmuseum. Budapest 1932. XXIII, 578 S. mit 10 Abbildungen. — Nachdem kürzlich B. Pukánszky (Geschichte des deutschen Schrifttums

in Ungarn Bd. 1) auf die seit dem 15. Jahrhundert bezeugten Weihnachts-, Passions- und Fastnachtsspiele der Deutschen Ungarns hingewiesen hatte, erhalten wir eine überraschend reiche Reihe von Texten aus den oberungarischen Bergstädten, die von den beiden Herausgebern zwischen 1903 und 1914 aus vollständigen Handschriften und Spielrollen gesammelt wurden, als die Sitte schon im Aussterben begriffen war. Der Druck begann bereits 1916, mußte aber im Weltkriege unterbrochen werden. An der Spitze des Bandes stehen 8 Stücke aus Kuneschhau, die wörtlich aus dem 3. Bande der alten Ausgabe des Hans Sachs entlehnt sind: Alcestis (Nr. 7), Aretophila, Drei Lehren (1. R. Köhler, Kl. Schriften 2, 402), Dagobert und des Försters Kind (3. Gesta Rom. 20), Der verlorene Sohn (4) und drei Komödien nach Boccaccio (5. 6, 8; vgl. R. Köhler, Aufsätze S. 114). Die übrigen Stücke sind, nach den Stoffen gruppiert, Bearbeitungen der Volksbücher von den sieben weisen Meistern (17), von Kaiser Oktavianus (12), Genovefa (22, 27) und Hirlanda (16); zwei wenig bedeutende Märchen (18, 21), ein an die Legende der h. Dorothea erinnerndes Spiel 'Die Rose aus dem Paradies' (20), ein Dialog zwischen Edelmann und Einsiedler (13—14. Vgl. Karpathen-Land 4, 133; 5, 33). Sodann die biblischen Spiele vom Sündenfall (32), Joseph (19), David und Goliath (30), Simson (15), Susanna (10, 11), der verlorene Sohn (36) und am zahlreichsten die Weihnachtsspiele und Lieder (9, 23—26, 28, 29, 31, 33—35); endlich eine von geistlichen Liedern begleitete Darstellung des bergmännischen Tagewerkes. Die Texte, teils gereimt, teils in Prosa, sind durchweg hochdeutsch, nicht mundartlich, mehrfach fragmentarisch. Der Stil begreiflicherweise recht verschieden, teilweise unbeholfen; dem steifen Legendendrama (20) steht eine drastische Wirtshausszene des verlorenen Sohnes (36) gegenüber; das Simsonspiel (15), in dem ein Echospiel und ein Hanswurst erscheint, läuft auf eine große Prügelei hinaus. Die Frauenrollen wurden stets von Männern dargestellt. Beigegeben sind 10 photographische Aufnahmen. Im zweiten Bande sollen Ursprung, Textkritik und Stoffgeschichte der Spiele, die hier nur kurz aufgezählt wurden, ausführlich behandelt werden. Wir dürfen dieser Darstellung mit freudiger Erwartung entgegensehen.
J. B.

Deutsche Volkstänze, hrsg. von Oswald Fladerer, Heft 1: Walther Hensel: Deutsche Volkstänze aus verschiedenen Gauen mit einstimmiger Tanzweise, mit Beschreibung der Tanzweise. Kassel, Bärenreiter-Verlag (1928?). 16 S. Quer 8°. 1,40 RM. — 7 Tänze mit Beschreibung. Der 'Tanzschlüssel' versieht die Schrittarten und Tanzbewegungen mit besonderen Namen.

Heft 2: O. Fladerer: Die sudetendeutschen Volkstänze, 1. Teil. ebenda. 16 S. 1,40 RM. — 8 Nummern aus der Tschechoslowakei, darunter Schustertanz und Herr Schmied.

Heft 9—10; 11—12 Hans v. d. Au: Hessische Volkstänze, 1. und 2. Teil. ebenda (1931). 32 + 32 S. je 1,40 RM. — 49 Nummern aus dem Odenwald und Vogelsberg, meist Singtänze. Darunter: Rutsch hin, rutsch her; Lauterbacher; Drei lederne Strümpf, Schwälmer, Siebengang, Kissentanz. J. B.

Gustav-Frenssen-Alamanach. Zum 70. Geburtstag des Dichters. 128 S. 0,50 RM. — Numme Numsen, Gustav Frenssen. Der Kämpfer für die deutsche Wiedergeburt. 91 S. 1 RM. Berlin, Grote 1933. — In dem ersten der beiden angezeigten Büchlein vereinigen sich zahlreiche deutsche und nordische Schriftsteller, um dem 70jährigen Dichter ihre Huldigung darzubringen, u. a. W. Bölsche, H. Federer, H. Grimm, K. Hamsun, S. Lagerlöf, R. Schaumann, Admiral Scheer, General v. Seeckt, H. Sohnrey, G. Müller-Grote. Schon die Zusammenstellung der Mitarbeiter zeigt, daß Frenssen eine Persönlichkeit ist, die von keiner politischen oder weltanschaulichen Richtung allein in Anspruch genommen werden kann. Er selbst spricht sich in einem der drei von ihm zu dem Almanach beigesteuerten Beiträge über seine politische Entwicklung — er trat der Nationalsozialen Partei Friedrich Naumanns bereits 1896 bei —, seine Stellung zur Weimarer Republik und zum Dritten Reiche freimütig aus: „Das deutsche Volk einig zu sehen, den schlichten Deutschen in seiner Seele reich zu zeigen, den Hochgebildeten und Wohlhabenden schlicht, vor Gott und seiner Seele nicht mehr als jener, ist die Grundursache wie das Grundwesen meines Lebenswerkes gewesen." Einer von der jungen Generation, der Frenssen leider viel zu wenig bekannt ist, schildert in dem zweiten Heft frisch und liebevoll Wesen und Werke des Mannes und will neues Verständnis für ihn wecken in einer Zeit, die er im Innersten stets geschaut und ersehnt hat. Auch die Volkskunde schuldet diesem echt deutschen Mann und Künder deutschen Volkstums Dank und Verehrung und wünscht ihm weiter Kraft und Freude am Werk. F. B.

Gaster, Moses: Roumanian ballads and slavonic epic poetry. 14 S. (aus Slavonic Review 12. 1933). — Gegenüber der Verherrlichung der serbischen Balladen durch Subotić weist G., der gründliche Kenner des rumänischen Volkstums, auf die Wanderung der Balladen- wie der Märchenstoffe hin und übersetzt drei rumänische Lieder aus Tocilescus Sammlung (1900), unter denen das erste 'Milea' uns als eine jüngst von Megas (Jb. f. Volksliedforschung 3, 71[2]) kurz behandelte Variante der 'Losgekauften Jungfrau' interessiert. In Nr. 2 'Mosneagul' tötet der nach neun Jahren heimkehrende Held seine ungetreue Verlobte an ihrem Hochzeitstage, wie Ebbe Skammelsøn in einer dänischen Ballade (Olrik, Danske folkeviser Nr. 44). J. B.

Görner, Otto: Der Bänkelsang (Mitteldt. Blätter für Volkskunde 7, 113—128; 156—171. 1932). — Anknüpfend an H. Naumanns Studie (ZVfVk. 30, 1) und eine ungedruckte Münchner Dissertation von Gabriele Böhme (1920) geht G. auf die derzeitige Verbreitung des Bänkelsangs in Ostdeutschland ein, den Verlag H. Reiche in Schwiebus, der 1169 Textblättchen verbreitet, die Bilder und Melodien, die Moral und den Stil, sowie auf die Zeitungssinger des 17. und die Parodisten des 18. Jahrhunderts. J. B.

Grüner Nielsen, H.: Danmarks gamle Folkeviser, 10. Del, 1. Hefte. København, Gyldendal 1933. 96 S. 4°. — Vierzehn Jahre nach Ausgabe des 8. Bandes des großen dänischen Volksliedwerkes von S. Grundtvig und A. Olrik erscheinen wertvolle Nachträge (Tekst-Tillæg), die ihr bewährter Nachfolger z. T. aus der noch im 20. Jahrhundert fortlebenden mündlichen Überlieferung geschöpft hat. Sie umfassen die Nummern 1—76. J. B.

Grüner Nielsen, H.: Julestuer og julestuelege i Danmark paa Holbergs tid. 64 S. (aus: Sprog og Kultur, udg. av Institut for jysk sprog- og kulturforskning. Aarhus, Universitetsforlaget 1933). — Einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der volkstümlichen Gesellschaftsspiele liefert der gelehrte Verfasser in dieser Untersuchung der 1724 in zwei Kopenhagener Komödien (von H. C. Paulli und Holberg) als bäuerliche Weihnachtsfeier geschilderten und von eifrigen Geistlichen öfter bekämpften winterlichen Abendunterhaltungen, der 'Julestuer' oder Weihnachtstuben. In erstaunlicher Fülle erscheinen da abschreckende Tier- und Teufelsgestalten, ein Bischof oder König, Nachahmungen bäuerlicher und handwerklicher Tätigkeit, Frage- und Ratespiele, Pfänder-, Hasche-, Geschicklichkeitspiele, endlich Reigen mit dramatischem Charakter. Viele dieser im 17. Jahrhundert beliebten Spiele reichen bis in die mittelalterlichen 'Wachnächte' (Vaagestuer) zurück; im 18. Jahrhundert trat vielfach der Gesellschaftstanz an die Stelle dieser Unterhaltung. Doch lebt manches Spiel noch in Dänemark, in Schweden und Island wie in Deutschland fort. So vgl., um nur ein paar Beispiele anzuführen, zu S. 56 die kecken Nonnen ZVfVk. 34, 93, zu S. 57 Mönch und Nonne, ZVfVk. 22, 142, zu S. 58 das Joppenlied, ZVfVk. 26, 94. J. B.

Gstrein, Franz Josef: Die Bauernarbeit im Oetztal einst und jetzt. Innsbruck, Selbstverlag des Landeskulturrates (1933). 75 S. — Ein Bauer aus Oetz hat in diesem Heft von seiner und der Vorfahren Arbeit geschrieben. In sachlicher Beziehung bringt er eine große Menge ausgezeichneter Angaben über die Arbeitsgeräte und Methoden der gesamten Verrichtungen auf dem Acker, im Walde, im Bach, im Stall und im Hause. Besonders wertvoll sind die zahlreichen selbstgezeichneten Abbildungen, die fast sämtlich so klar sind, daß sie eine Beschreibung in Worten unnötig machen. Im Oetztal wachsen Edelkastanien und Zypressen, doch seine höchstgelegenen Siedlungen haben 8 Monate Winter. Diesen klimatischen Verschiedenheiten entspricht eine große Mannigfaltigkeit der Arbeiten. In Gerät und Brauch hat sich viel Altertümliches gehalten, doch dringt die Neuzeit auch hier ein, und der Bauer nutzt selbstverständlich, was er von ihren Erfindungen brauchen kann. Über das Stoffliche hinaus gewährt das Lesen dieser schlichten, gelegentlich auch mit Dichterzitaten verzierten Aufzeichnungen einen eigenen Genuß und lehrt Ehrfurcht vor der Arbeit des dem harten Heimatboden tief verbundenen Bauern. Gewiß hat er nie Tacitus gelesen und sagt doch mit fast denselben Worten, wie jener, vom Leben in den unwirtlichen Höhenlagen: „Keiner, der hier nicht aufgewachsen ist, möchte sich an diesen Orten niederlassen und leben." Es wäre gut, wenn die Wissenschaft für alle Teile des deutschen Kulturgebietes über Darstellungen von gleicher Quellnähe verfügte! F. B.

Heller, Bernhard: Die Bedeutung der arabischen 'Antar-Romans für die vergleichende Literaturkunde. Leipzig, H. Eichblatt 1931. 196 S. 7,70 RM. (Form und Geist Bd. 21). — Der im 12. Jahrhundert entstandene große arabische 'Antar-

Roman zeigt, obwohl sich keine literarische Verbindung mit den abendländischen Ritterromanen aus der Zeit der Kreuzzüge nachweisen läßt, nicht nur die gleiche ritterliche Gesinnung und Frauenverehrung, sondern auch eine Anzahl weitverbreiteter epischer Motive. H., der schon in den Anmerkungen von Bolte-Polívka 4, 394 darauf hinwies, bespricht mit ausgebreiteter Sachkenntnis die Glocke der Gerechtigkeit, den Flug zum Himmel, den Schuß gegen den Himmel (dazu ZVfVk. 16, 429; 23, 188, 302), den umgangenen Eid, den Schwabenstreich (dazu ZVfVk. 37, 107), den Kampf des Vaters mit dem Sohne, die leitende Hindin usw., sodann die Charaktere der Personen und Stilelemente wie die Umschreibungen für die Begriffe Nichts oder Nie. Ein Sachregister erleichtert die Übersicht. J. B.

Hiel, Laura, Vrouwe Wilhelm Bataille: Kinderspelen en Liedjes uit het Land van Dendermonde. Uitgave van den Bond van Oost-vlaamsche Folkloristen. Gent, Vyncke 1931. 160 S. 25 Fr. — Diese anziehende Sammlung von vlämischen Liedern, Spielen, Märchen, Neckreimen, Straßenrufen, Redensarten aus dem Städtchen Dendermonde ist ein mit Sorgfalt gehegter Familienschatz von drei Generationen. Vielfach sind den Liedtexten die Melodien beigefügt, auch Verweise auf das umfassende Werk von A. de Cock und J. Teirlinck: Kinderspel en Kinderlust in Zuidnederland. Deutsche Leser werden hier manche Bekannte antreffen. So S. 18 Bruder Malcher (Erk-Böhme, Liederhort Nr. 1754). 20 Vierzehn-Engel-Gebet (R. Köhler, Kl. Schr. 3, 320). 24 Der Birnbaum (E.-B. 1746). 26 Was kommt dort von der Höh (E.-B. 1699; ZVfVk. 14, 71. 17, 277). 40 Zahlendeutung (Böhme, Kinderlied S. 254). 57 Kuckuck und Jägersmann (E.-B. 1739). 73 Doktor Eisenbart (Böhme, Volkstümliche Lieder Nr. 681). 75 Hobelbank (ZfVk. 3, 178). 91 Trinkerwoche (Archiv f. neuere Sprachen 98, 89). 95 Militärische Signale (ZfVk. 2, 83). 102 Tamburs Liebeswerbung (E.-B. 852; ZVfVk. 18, 57). J. B.

Hoffmann, Wilhelm: Rheinhessische Volkskunde. Mit einem Beitrag über Volkssprache von Fr. Maurer und A. Szogs. Mit 74 Abb. auf Tafeln und im Text. Bonn und Köln, Röhrscheid 1932. 287 und 39 S. (Volkskunden rheinischer Landschaften, hrsg. von A. Wrede). — In der Anordnung, die für die Bände dieser ganzen Reihe stehend geworden und für die Benutzung zweifellos die übersichtlichste ist, bringt der Verfasser eine reiche Ernte volkskundlichen Materials ein. Der Raum, der hier behandelt ist, öffnet sich dem nivellierenden Einfluß der Moderne weiter als viele andere, so daß das meiste von dem Geschilderten bereits der Vergangenheit angehört. Der Kampf zwischen dem Alten, Bestehenden und den machtvoll und immer unaufhaltsamer vordringenden neuen Tendenzen zeigt sich auf allen Gebieten des Volkslebens, besonders auch auf dem der Mundart. Hierfür liefert das von Maurer und Szogs beigesteuerte, auf den Feststellungen des Südhessischen Wörterbuchs fußende Kapitel ausgezeichnete Beispiele. Durch klare Kärtchen (gezeichnet von H. Ott) verdeutlicht, zeigen sie die Einflüsse der großen Städte, der Land- und Wasserstraßen, der territorialen Entwicklung, die Durchbruchstellen und die Reliktgebiete sprachlicher Erscheinungen. Die Ergebnisse der Arbeit am Atlas der deutschen Volkskunde werden zeigen, inwieweit die anderen Gebiete volkstümlichen Eigenlebens ähnlich gelagert sind. Von den übrigen Kapiteln des Buches sind die über Glaube, Sitte und Brauch am besten gelungen. Hier konnte der Verfasser, ein Großneffe von Karl Weigand, der als Pfarrer in Bechtolsheim wirkt, am unmittelbarsten aus eigener Kenntnis schöpfen und schaffen. Der Eindruck des Buches, das trotz großer äußerer Schwierigkeiten sorgsam und liebevoll erarbeitet worden ist, wird leider nicht selten durch eine gewisse Unübersichtlichkeit des Satzbaues beeinträchtigt. Gleichwohl wird man diese volkskundliche Behandlung ältesten deutschen Kulturgebiets mit Dank begrüßen. F. B.

Jacob, Georg; Hans Jensen; Hans Losch: Das indische Schattentheater. Stuttgart, W. Kohlhammer 1931. VII, 156 S., 3 Taf. Geb. 18 RM. — 1925 legte Jacob in seiner Geschichte des Schattentheaters (vgl. ZVfVk. 35, 130) den orientalischen Ursprung des in Europa erst im 17. Jahrhundert auftretenden Schattenspiels dar. Jetzt folgen Veröffentlichungen der wichtigsten alten Texte. 1930 gab Paul Kahle ein arabisches Schattenspiel aus dem mittelalterlichen Ägypten 'Der Leuchtturm von Alexandria' heraus, in dem ein Einfall von Christen (? Kreuzfahrern) geschildert wird. Im vorliegenden Bande erhalten wir die fünf ältesten indischen, bis ins 13. Jahrhundert zurückreichenden Schattenspiele (Châyânâṭakas), zu deren Bearbeitung Jacob zwei Fachgenossen hinzugezogen hat, in wortgetreuer Verdeutschung oder in Inhaltsangaben, nämlich Subhaṭas Auszug des Affenprinzen Aṅgadaḥ, drei Stücke Râmadevas: Aufstieg Râmas, Hochzeit der Subhadrâ, Aufstieg der Pandus, endlich

ein Jaina-Spiel 'Aufstieg zur Vollendung'. Die beiden ersten Stücke entlehnen ihren Stoff aus dem 6. Buche des Râmâyana, das dritte und vierte handeln von der im Mahâbhârata erzählten Hochzeit Arjunas und der Gattenwahl der Draupadî. Die Form ist Prosa mit eingemischten Versen. Beigegeben hat Jacob eine Einleitung und eine periodische Bibliographie, dazu Abbildungen mehrerer Schattenspielfiguren. Er verheißt ferner eine Arbeit über das Schattentheater in China auf Grund neuen Materials. J. B.

Jordans, Wilhelm: Der germanische Volksglaube von den Toten und Dämonen im Berg und ihrer Beschwichtigung. Die Spuren in England. Bonn, Hanstein 1933. 71 S. 3,60 RM. (Bonner Studien zur englischen Philologie, Heft 17). — Während die Vorstellung vom „lebenden Leichnam" allgemein verbreitet ist, zeigt sich, so führt der Verfasser aus, in den verschiedenen Methoden der Bekämpfung des Totendämons rassisch bedingte Eigenart. Auf Grund der nordischen Sagas, dann besonders des Beowulf und späterer englischer Folklore kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß für die nordische Rasse drei Stufen vorliegen. Am Anfang steht die magische Abwehr, ausgeübt durch Priester und Zauberer, wie sie u. a. aus dem Alfenkult hervorgeht. An die Stelle schamanistischen Zauberwerks tritt dann der „heroische Exorzismus" (nach einer Prägung durch G. Hübener, der die Arbeit wohl angeregt hat); der Dämonenbeschwörer wird zum Helden und Kämpfer (Beowulf). Spuren dieses Stadiums leben in der Verehrung des hl. Georg fort. Durch den Einfluß des Christentums tritt schließlich die magische Form wieder in den Vordergrund. Der Beweis für diese Thesen wird anregend, doch nicht ohne einen gewissen Schematismus geführt; vor allem scheinen die für die zweite Stufe beigebrachten literarischen Zeugnisse doch nicht völlig zu genügen, das Vorwalten des heroischen Typus vor dem magischen zu beweisen. Daß beide durchaus nebeneinander bestehen, ergibt sich u. a. aus Ritual und Mythologie der Griechen. Überhaupt wird die Untersuchung durch die Beschränkung auf die Spuren in England beeinträchtigt. F. B.

Koninckx, Willy: Twee kostbare Liederboeken. Een inventaris van 394 Vlaamsche volksliederen uit de XVIIIe en XIXe eeuw. Verslagen en Mededeelingen. Academie Gent, Maiheft 1931. 102 S. — Die Arbeit enthält ein genaues Verzeichnis der fliegenden Liederdrucke von zwei Sammelbänden, die die Stedelijke Hoofdbibliotheek zu Antwerpen besitzt. Der erste Band, von F. Donnet zusammengetragen, umfaßt 44 Nummern, der zweite, aus G. van Havres Besitz, 106 Nummern. Jeder Druck umfaßt 1—4 Lieder. Es sind meist Jahrmarktsdrucke, die zum größten Teil in Antwerpen, Gent, Mecheln und Löwen gedruckt worden sind. Ein buntes Vielerlei: blutrünstige Moritaten aus der Zeit 1780—1860 wechseln mit Schäferliedern aus älterer Zeit ab, Märtyrerlegenden mit Spottliedern auf Napoleon I. Wichtig sind die Liederverbote (Havre 1—5) von 1580—1734. (Liederdichter sollen hingerichtet oder gegeißelt werden. 1605.) Einige wichtige Motive seien hier angeführt: Aus der Sammlung Donnet: Nr. 7 Genoveva, 9a Geistliches Kartenspiel, 24 Tod Napoleons I., 28 Teunis Bitter (Köln!), 38 Pierlala, 39 Prinz Eugen. Aus der Sammlung Havre: Nr. 18 Herzog von Braunschweig, 23b Tod der Maria Theresia, 31 Floris en Blanchifleur, 33c Übersetzung von Dunkers „Mein Herr Maler, wollt' er wohl", 35 und 40 Pierlala, 43b der ewige Jude, 49 Maibaum, 56 Haelewyn, 58 Belagerung von Lille, 66 Des Sultans Tochter, 100 IV Mischlied, flämisch und französisch, 101 II Freut euch des Lebens, 105 Marlbrough. Auch die Melodieangaben bringen reiche Ausbeute. — Da jedes Lied genau mit Anfangs- und Schlußzeilen, Inhalt, Strophenzahl, Ort und Jahr angegeben wird und sich am Schluß ein alphabetisches Verzeichnis der Anfänge befindet, kann die Arbeit gut als Nachschlagewerk dienen. Es ist eine vortreffliche Ergänzung zu E. Seemanns grundlegendem Aufsatz „Newe Zeitung und Volkslied" im Jahrbuch für Volksliedforschung 3 (1932), 87ff. Wer die Meusebach-Sammlung in Berlin benutzt, wird auf die flämischen Parallelen in Antwerpen nicht verzichten können. Johannes Koepp.

Krohn, Kaarle: Griechisch-katholische Heilige in den magischen Liedern und Sprüchen der archangelschen und olonetzischen Karelier (Annales Academiae scientiarum Fennicae Ser. B, T. 27, 99—113. 1932). — Wenn es schon zweifelhaft ist, ob die Namen christlicher Heiligen in nordeuropäischen Zaubersprüchen bloße Substitutionen heidnischer Gottheiten sind, so verstärkt diesen Zweifel der Nachweis, daß die Jungfrau Maria und Petrus bei den Kareliern nicht aus der griechisch-katholischen Kirche, sondern aus Liedern der römisch-katholischen Finnen herstammen. J. B.

Lambrechts, Lambrecht: Een Vlaamsche Vorm van de Brabançonne. Academie Gent. Verslagen en Mededeelingen, Januar 1932. — Der Verfasser tritt in der Einleitung der Behauptung entgegen, daß die Nationalhymne den Charakter des Volkes widerspiegele. Die Brabançonne, das offizielle Nationallied der Belgier, ist so unvolkstümlich und so schwer, daß es sowohl in der französischen wie in der flämischen Fassung niemals korrekt gesungen wird. Durch Beseitigung von Triolen und anderen Verzierungen, durch Glättung des Rhythmus und durch Ausmerzung schwülstiger Textstellen will L. das Lied volkstümlicher gestalten. — Der Aufsatz ist die letzte Arbeit des Volksliedsammlers und Musikforschers L. Lambrechts in Gent. Am 13. Juli 1932 nahm ihm der Tod die Feder aus der Hand. Die von ihm gesammelten Lieder und seine eigenen Kompositionen sind durch zahllose Publikationen ins flämische Volk gedrungen. Sein Lebenswerk hat für sein Land dieselbe Bedeutung wie Erks Schaffen für Deutschland. Es ist zu bedauern, daß auch er bei Lebzeiten nicht die Früchte seiner Arbeit geerntet hat. Die Volksliedforschung wird ihm stets dankbar sein. Johannes Koepp.

Landschaftliche Volkslieder mit Bildern und Weisen, im Auftrage des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde hsg. von J. Bolte, M. Friedlaender und J. Meier. 21. Heft: Siebenbürgische Volkslieder aus den Sammlungen von G. Brandsch und A. Schullerus. Bilder von T. Schullerus. 64 S. — 22. Heft: Egerländer Volkslieder, hsg. von G. Jungbauer. Musikalische Sätze von P. Kickstat, Bilder T. Schönecker. 86 S. — 25. Heft: Wolgadeutsche Volkslieder, hsg. von G. Dinges. Bilder von P. Rau. 74 S. Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co. 1932. Je 3 RM. kart. — Der Plan des Verbandes deutscher Vereine, in der von ihm herausgegebenen Reihe landschaftlicher Volkslieder das Auslanddeutschtum stark zu berücksichtigen, verdient im nationalen wie im wissenschaftlichen Sinne lebhaften Dank. Denn kein Band ist so anmutig und so fest zugleich wie das deutsche Lied, um das Mutterland mit seinen Söhnen jenseit der Reichsgrenzen zu verbinden, bei denen noch manche Weise lebt, die in der alten Heimat längst verklungen ist. Daher möchte man gerade diesen Heften eine möglichst weite Verbreitung wünschen und nicht nur den einzelnen Liebhaber, sondern auch die Schulen auf sie aufmerksam machen. Als es kürzlich galt, im Zuge der Werbewochen für das Auslanddeutschtum alle Unterrichtsfächer in den Dienst der Sache zu stellen, erwiesen sie sich, wie eigene Erfahrung lehrt, für den Lehrer im Deutschen und in der Musik als äußerst geeignete Hilfsmittel. Das Siebenbürger Heft bringt neben vielem Bekannten zwei wertvolle mundartliche Passionslieder, eine Fassung der Mordelternballade, ein umfangreiches Rockenlied mit interessanter Melodie. Ein besonderes Lob verdienen die diesem Bändchen beigefügten Abbildungen, feine Federzeichnungen von Städten, Landschaften und volkskünstlerischen Motiven. Schwer ist es, aus dem Egerländer Heft einzelne besonders charakteristische Stücke hervorzuheben, denn hier ist alles frischestes Leben, jedes Lied fast eine Kostbarkeit für sich; in bunter Folge, wie das Volk singt, folgt Ernstes und Heiteres, Feines und Derbes; mitten aus dem Leben gegriffen die Klage des vom Steuerboten geplagten Bauern (Nr. 29: Kaan Baua, der will ich nimma bleibn) oder die Rauferei zwischen den Bauern und den Stadtleuten (Nr. 28: In Eghalånd, wenn Kirwa is). Kräftig und lebensvoll sind auch die Zeichnungen, und sehr dankenswert ist die Beigabe eines Gitarrensatzes zur Begleitung. Auch der Mundartenforscher kommt auf seine Rechnung, da fast sämtliche Lieder in Egerländer Dialekt gegeben sind. Im Gegensatz dazu tragen die deutschrussischen Lieder größtenteils hochdeutsche Form. Sie sind, wie auch aus den Arbeiten Schirmunskis und Schünemanns hervorgeht, z. T. stark zersungen. Erwähnt seien aus der gleichfalls reichen Auswahl „Teufels Roß“ mit bemerkenswerter Melodie, „Jäger und Hase“ und die Tanzlieder am Schluß des Heftes. Mit doppelter Wehmut erfüllt es den Leser: ist doch sein um das Deutschtum an der Wolga hochverdienter Herausgeber kürzlich unter traurigen Umständen verstorben, mitten in einer Zeit furchtbarster Heimsuchung, in der diese Lieder wohl längst verstummt sind. F. B.

Lefftz, Joseph: Alte Heilsegen und Beschwörungsformeln (Archiv für elsässische Kirchengeschichte 7, 189—226. 1932). — 48 Nummern aus Handschriften des 11. bis 17. Jahrhunderts mit ausführlicher Einleitung über Werden und Wesen der Heilsegen. J. B.

Liestöl, Knut: Kjetta på Dovre. Til Spursmålet um Pilegrims-vegar og Segnvandring (Maal og Minne 1933, 24—48). — In der ZVfVk. 33, 33 behandelten Sage vom Schrätel und Wasserbär, auf die auch Neckel (Mitt. d. Islandfreunde 11, 1)

hinwies, unterscheidet L. scharfsinnig den historischen Kern von den späteren Zusätzen. Der Zug des Isländers Audun wurde von christlichen Pilgern umgedichtet; der karge dänische Bauer, bei dem er Unterkunft sucht, führt den typischen Namen Aki; angehängt wurde das Märchen vom vertriebenen Troll und das Ganze am norwegischen Dovreberg wie auch anderwärts lokalisiert. Neuere Varianten sind: K. R. Fischer, Doktor Kittel (Gablonz 1932, S. 38) und V. Wissmann, Sägner 3, 273 (Helsingfors 1931). J. B.

Loorits, Oskar: (Estnische) Volkskunde. Jahresbericht der estnischen Philologie und Geschichte 1929, 73—123. Abt. V (Tartu 1933). — 513 Nummern.

Megas, G.: Die Sage von Alkestis (Archiv f. Religionswiss. 30, 1—33). — M. glaubt wie Lesky, die Alkestissage auf ein altes griechisches Volksmärchen zurückführen zu können, wenn er auch die Heranziehung der Ballade von der Losgekauften ablehnt (ZfVk. 3, 305). Er rekonstruiert es aus drei neugriechischen und mehreren von Polívka nachgewiesenen südslawischen Märchen, in denen eine Braut ihr Leben (oder einen Teil ihrer Lebensjahre) für ihren Bräutigam hingibt, dem die Schicksalsgöttinnen bei seiner Geburt den Tod am Hochzeitstage vorausbestimmt haben, und ein treuer Diener (Gott oder Heiliger) als hilfreicher Mittler auftritt. J. B.

Meisen, Kurt: Rheinisches Volkstum als Forschungsaufgabe. Annalen des hist. Vereins f. d. Niederrhein H. 122 (1933), 1—50. — Der 1. Teil der aus einem Vortrag erwachsenen Monographie enthält eine von der Zeit des Humanismus bis zur Gegenwart geführte Übersicht über die Sonderliteratur zur rheinischen Volkskunde. Im 2. Teil folgt zunächst eine allgemeine Kritik des bisherigen Schrifttums, die bei aller Anerkennung des Geleisteten die auf den meisten Gebieten noch zu vermissende historische Vertiefung hervorhebt; nur die vom Rheinlande ausgehende moderne Dialektgeographie sei als Muster einer wissenschaftlichen Bewältigung des Stoffmaterials zu betrachten. Freilich genüge das Schema der Mundartenforschung allein nicht zu voller Erkenntnis des Volkstums; ohne einseitige Bindung an die Germanistik müssen die Probleme im Rahmen der gesamten, im Rheinland besonders wechselvollen Kulturentwicklung behandelt werden. Welche Voraussetzungen, besonders siedlungs- und kirchengeschichtlicher Art, dabei zu beachten sind, wird an zahlreichen Beispielen nachgewiesen (Matronenkult, Maskenzüge, Mittagsgespenst, Heiligenkulte, Springprozession u. a. m.). Die fleißige Abhandlung bringt reiche Anregungen methodischer und sachlicher Art auch für die gesamtdeutsche Volkskunde. F. B.

Meyer, Herbert: Kaiserfahne und Blutfahne (Zs. f. Rechtsgeschichte 53, Germ. Abt. S. 291—299). — Gegenüber C. Erdmann (Berliner SB., philos.-hist. Kl. 1932, 868) hält M. an seiner Ansicht (Zs. f. Rechtsgesch. 50, 310) fest, daß die mittelalterliche Kaiserfahne, obwohl sie mehrfach golden genannt wird, rote Farbe hatte. Vgl. oben N.F. 3, 91 über Meyers 'Heerfahne und Rolandbild'. J. B.

Moser, Hans Joachim: Corydon, das ist: Geschichte des mehrstimmigen Generalbaßliedes und des Quodlibets im deutschen Barock. 1.—2. Band. Braunschweig, H. Litolff 1933. X, 100. 214 S. 2°. — Der ungemein rührige und wissenschaftlich wie praktisch vielfach bewährte Verfasser beleuchtet hier ein nahezu unbekanntes Gebiet der Musikgeschichte. Galt für Hermann Kretzschmar in seiner Geschichte des neuen deutschen Liedes (1911) das 17. Jahrhundert als die Epoche des deutschen Sololiedes mit Generalbaßbegleitung, so zeigt uns sein Schüler, daß dem Chorliede des 19. Jahrhunderts ein mehrstimmiges Generalbaßlied voraufging, das von dem Liedmeister Heinrich Schütz und dem Geselligkeitskomponisten Melchior Franck zu einer schwäbischen Liederschule von Gletle, Speer, Rathgeber und bis zu den Mozarts hin reicht. Da diese Musiker der Barockzeit mit kräftiger Hand ins Volksleben griffen (Moser spricht von einem Popular-Barock), ist als Symbol ihrer bald zierlichen, bald derblustigen Dichtung der beliebte Schäfername Corydon gewählt. Das Buch ist vergnüglich zu lesen, nicht zum mindesten für den Freund der Volkskunde. Denn ihm werden hier für viele ihm aus Liederhandschriften und Drucken bekannte Texte die Melodien nachgewiesen, er findet neben Liebes- und Trinkgesängen auch in den Quodlibets dramatische Schilderungen eines Jahrmarkts, einer Bettelzeche, einer Gerichtsszene und stößt auf zahlreiche im Volk verbreitete Motive: Rätsel, Lügenlied, Schneiderspott, Judengesang, Kellner und Koch, den Quacksalber, den deutschen Michel, den Nasenkrämer, den Körbelmacher, Schulgrammatik, makkaronisches Latein, Fehlreime, das Eselstestament, Geld regiert

die Welt usw. Ohne mich auf Literaturnachweise einzulassen, möchte ich nur bemerken, daß Nr. 4 von D. Speers Tafelschnitz (1685. Guter Gsell, ist der Weg gut draußen? S. 70) auf Nic. Zangius (Weltliche Lieder 3, 17. Berlin 1617) zurückgeht. Besonders dankbar müssen wir dem Verfasser dafür sein, daß er uns im 2. Bande reiche Proben der mehrstimmigen Lieder von Kittel, Albert, Gletle, J. G. Werner usw., auch von dem Italiener G. Carissimi, aus seinen glücklichen Entdeckungen vorlegt; bisweilen ist dem Basso continuo noch eine Violinbegleitung hinzugefügt. Manches davon kann gewiß der heutigen Hausmusik gute Dienste leisten. J. B.

Mühlhan, Wilhelm: Das Landschaftsbild der südlichen Lüneburger Heide. Ein Beispiel für die Wandlungen der Kulturlandschaft in den nordwestlichen Heidegebieten. Mit 5 Abb. und 9 farbigen Karten. Braunschweig, Westermann 1932. 67 S. 3 RM. (Niedersächsischer Ausschuß für Heimatschutz, Heft 2 der Schriftenreihe.) — Ein Stück Oberflächenschicksal wird hier aufgerollt, das auch für andere Gebiete mit Heidecharakter im wesentlichen zutrifft. Obwohl in der Hauptsache geographische, statistische und moderne wirtschaftliche Ziele verfolgend, hat die Schrift auch für die alte, nunmehr restlos überwundene Wirtschaft einen großen Wert, weil über die Heidewirtschaft, in der Heide und Acker getrennt sind, ein ungewöhnlich reichhaltiges Material vorgelegt wird. Seit Pröve die Siedlung aus dem Gruppenhof hergeleitet hat (ZfVk. 1, 324), haben die Höfe der Heide für die Entstehung des Einzelhofes eine gewisse Bedeutung. In dem Studiengebiet wurde die alte Wirtschaft von der Viehhaltung bestimmt, die auch in dem Dorfe eine gruppenmäßige Anlage der Heidhöfe empfahl — im wesentlichen infolge der blockartigen Fluraufteilung. Die engen Beziehungen zwischen der geographischen Umwelt und der Wohngewohnheit, der Wirtschaft und Lebensart der Bewohner sind auch in der vorliegenden Schrift hinreichend gekennzeichnet. In der reichen Literatur vermisse ich die Schrift von Rabe, Die Lüneburger Heide und die Bewirtschaftung der Heidhöfe, Jena 1900. Die Umwandlung der Heide mit ihren unfruchtbaren Böden, Sümpfen und Mooren vollzieht sich mit den modernen Mitteln der Landwirtschaft sehr schnell; es hat daher dokumentarischen Wert, wenn noch in zwölfter Stunde die Eigenart der alten Heide festgehalten wird. Robert Mielke.

Müller-Lisowski, Käte: Volkslieder aus dem Irischen und Dänischen mit Anhang und Erläuterungen. Leipzig, Adolf Klein 1933. 118 S. 2,85 RM. — Die bewährte Übersetzerin irischer Volksmärchen (vgl. ZVfVk. 33, 170) bietet hier eine gewandte Verdeutschung mehrerer schwermütiger irischer Liebeslieder, denen sie als Gegenstück 12 straffe und herbe dänische Balladen folgen läßt, in denen düstere Stoffe, wie Blutrache, Wiederkehr eines Toten oder trauriges Ende zweier Liebenden überwiegen. Doch erscheint auch auf S. 69 ein heiterer Schwank vom geäfften Freier Palle (Grundtvig, DgF. 234) und S. 73 eine hübsche freie Bearbeitung von 'Herr Karl auf dem Totenbett' (Grundtvig 409); hier ermöglicht der Scheintod des Liebhabers die Entführung der geliebten Nonne, also umgekehrt wie in der weit verbreiteten Erzählung von der scheintoten Braut (ZVfVk. 20, 355. 21, 284. 32, 189. Wesselski, Märchen des Mittelalters 1925, S. 198). Angehängt sind endlich einige auf deutschen, nordischen und irischen Sagen beruhende Gedichte. J. B.

Niederdeutsche Studien. Festschrift für Conrad Borchling. Neumünster in Holstein, Karl Wachholz 1932. 366 S. — Die Aufsätze, welche 22 Freunde und Mitarbeiter dem hochverdienten Hamburger Professor Borchling zur Feier des 60. Geburtstages dargebracht haben, gelten zumeist der niederdeutschen Sprache und Literatur; doch ist auch die Volkskunde nicht leer ausgegangen. Wichtig ist besonders der weitausgreifende Beitrag von O. Lauffer über den Uchtvogel (S. 1—13), der in der altsächsischen Genesis in der Geschichte von Lots Auszug aus Sodom den Tag ankündigt. Hier wird gezeigt, daß der Hahnenruf nicht bloß als volkstümliche Zeitbestimmung galt, sondern auch nach altgermanischem Glauben den Spuk der Nachtgespenster bannen sollte. — K. Schulte-Kemminghausen bespricht (S. 91—112) Eberhard Tappes Sammlung westfälischer und holländischer Sprichwörter, indem er aus dessen 1539 und 1545 gedruckten 'Germanica adagia' 193 westfälische und 31 holländische Stücke auszieht, die der Humanist offenbar nicht aus den Büchern des Tunnicius, Murmellius und den Proverbia communia entlehnt, sondern direkt aus dem Volksmunde geschöpft hat. — Ludwig Wolff geht in seiner Studie 'Vom deutschen Volksmärchen' (S. 154—176) von dem Satze aus, daß die Märchen Wunschphantasien sind, betont aber im Gegensatze zu Jolles ihre Gegenwartsnähe; ihr Schauplatz, ihre Gestalten, der Weg des Helden zum Glück,

der Schicksalsglaube zeigen die Wirklichkeit des Mythischen. Ein Blick auf die französischen Märchen, in denen kein Glaubenshintergrund sichtbar wird, zeigt, wie gleicher Stoff in verschiedenem Geist behandelt wird. J. B.

Nordelbingen: Beiträge zur Heimatforschung in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck, 8. Bd., hrsg. von H. Schmidt und F. Fuglsang. Flensburg, Verlag des Kunstgewerbemuseums 1930/31. 565 S. — Von dem reichen, auf die verschiedensten Wissensgebiete bezüglichen Inhalt dieses Bandes seien als volkskundlich besonders wertvoll hervorgehoben: J. U. Folkers, Deutschrechtliche Siedlungsformen in Holstein und Lauenburg (prähistorisch-germanische Rundlinge und Sackgassendörfer, Angerdörfer von den Siedlern bevorzugt, Straßendörfer seltener, Wald- und Marschhufendörfer fehlen). — J. Warncke, Mittelalterliche Pilgerzeichen aus Lübeck und Lauenburg („Jerusalemsberg" in Lübeck, ein 1493 künstlich aufgeschütteter Kalvarienhügel); Wallfahrtsverpflichtungen in Testamenten; Sühnekreuze; Pilgermuschel, -stab, -flasche, -rosenkranz als Ausweis für den Besuch von Wallfahrtsorten; bildliche Darstellungen dieser Abzeichen auf Gemälden (Vergleich mit den heute beliebten „Stocknägeln"), erhaltene Stücke (mit Abb.). — R. Haupt: Rolande in Nordelbingen. Standbilder in Bramstedt (erste Erwähnung 1590, heutige Figur 1827 errichtet) und Wedel (bezeugt 1604, heute geschmacklos montiert); sonstiges Vorkommen (Eutin?). — F. Mager: Das Dorf Bodum im Amte Apenrade im 17. und 18. Jahrhundert. Wirtschaftlich und soziologisch wertvolle Spezialuntersuchung, zum Teil auf Grund eines Katasters v. J. 1709. F. B.

Nöth, Ernst: Weltanfang und Weltende in der deutschen Volkssage. Frankfurt a. M., Diesterweg 1932. VIII, 59 S. Geh. 2 RM. (Frankfurter Quellen und Forschungen zur germanischen und romanischen Philologie, Heft 2.) — Den bei einer Musterung des deutschen Sagengutes sich ergebenden Befund, daß die Entstehung der Welt nur selten zur Sprache kommt, erklärt der Verfasser aus dem Grundwesen der Sage, die räumliche, zeitliche und persönliche Fixierung verlangt und diese Grundlagen in der Formlosigkeit eines Urchaos nirgends findet. Der Mythos ist nicht in diesem Sinne gebunden. Er ist ursprünglich Bild und Metapher, aus dem stummen Erlebnis erwachsend. Sobald und soweit dies Erlebnis sprachlich geformt wird, entstehen, wie Cassirer in „Sprache und Mythos" ausführt, die primären mythischen Elemente, aus denen sich allmählich kompliziertere, mit Handlung gefüllte und religiösen Glauben fordernde Mythen formen. Weltentstehungsmythen sind an sich möglich und in der nordischen Mythologie enthalten, sie haben aber auf die deutsche Volkssage wenig Einfluß gehabt; am meisten noch die von der Entstehung der Menschen. Mit dem Eintritt des Christentums und seines anthropomorphen Schöpfergottes entstehen Schöpfungssagen, doch in verhältnismäßig geringer Zahl, meist mit lokaler Färbung. Die kirchliche Bekämpfung von Volkssagen, die dem biblischen Schöpfungsbericht widersprachen, hätte an dieser Stelle vom Verfasser vielleicht noch nachdrücklicher in ihrer Bedeutung hervorgehoben werden können. — Günstiger für die Entstehung von Volkssagen sind die Vorbedingungen im Gedankenkreis des Weltuntergangs. Es fehlt nicht an Spuren von Einwirkung nordischer Mythen (Weltuntergang durch Wasser, Feuer, Kälte; Drachen; entfesselte Unholde), doch ist der mittelbare oder unmittelbare Einfluß der christlichen Eschatologie weit überragend. Christianisiert werden auch die Motive für den Weltuntergang. Doch führt nicht allein der Unglaube und die Sünde gegen die kirchliche Moral, sondern auch das Untreuwerden am alten bäuerlichen und einfachen Wesen das Ende mit Schrecken herbei — ein uns heute besonders tief ergreifender Zug! Germanische und christliche Elemente in unlösbarer Vereinigung enthält die Vorstellung von der letzten Weltschlacht; auch hier zeigt eine Nebeneinanderstellung der nordischen Mythen und der deutschen Volkssagen die grundsätzliche Verschiedenheit beider Vorstellungsweisen. — Der Verfasser ist nicht nur stark — bisweilen zu stark — im Abstrahieren und Systematisieren, sondern, wie die eingefügten Beispiele beweisen, auch im Sachlichen gut zu Hause. So ist ihm in diesem knappen Heft ein gedankenreiches und zum Nach- und Weiterdenken anregendes Werk gelungen. F. B.

Pohl, Irmgard: Beiträge zur Landes- und Volkskunde des Jantragebietes in Bulgarien. Horn (Niederösterreich), F. Berger 1932. 145 S. — Auf Grund eigener Beobachtungen bietet die Verfasserin wertvolle Beiträge zur Landes- und Volkskunde des Jantragebietes, das auch die ehemalige bulgarische Hauptstadt Trnovo umschließt. Den Volkskundler interessieren die Kap. 7—9, enthaltend Siedlungskundliches, Dorf-

anlage, Hausbau, Hausrat, Hausgewerbe und Handwerk, landwirtschaftliche Geräte. Bei der Bestimmung der Herkunft der einzelnen Kulturelemente wäre die Terminologie mehr zu berücksichtigen: das Wort *kula* „Wohnturm“ ist osm. (arab.) Ursprungs (s. Berneker, Etym. Wb.). *Nevestulka* „Bräutchen“ und *popadijka* „Frau des Popen“ sind Euphemismen für das Wiesel (S. 119). Die Bezeichnung des Feuerbocks *mečka* wäre zu übersetzen gewesen: „Bärin“ (S. 116). *Evrejska mahala* (S. 79), *Kiseljeva Mogila* (S. 84), *Carskata kăšta* (S. 96) sind keine Maskulina, sondern Feminina, *skrivalište* (S. 96) ist Neutrum. Edmund Schneeweis, Prag.

Pommersche Volksballaden. Unter Mitwirkung von H. Engel und F. M. Goebel hrsg. vom Pommerschen Volksliedarchiv. Ausgabe B: Mit Anhang. Leipzig, Eichblatt o. J. XI, 162 S. Geh. 3,50 M., geb. 4 M. — Es handelt sich hier nicht um eine Auswahl, sondern, wie das Vorwort besagt, um ein Urkundenbuch des pommerschen Volksliedgesanges. Von den als Balladen zu bezeichnenden Stücken des ungefähr 8000 Nummern starken Pommerschen Volksliedarchivs ist jedesmal die beste und vollständigste Variante ausgewählt und in Text und Melodie getreu nach der Niederschrift der Gewährsleute abgedruckt worden; bei stärkeren Abweichungen werden auch mehrere Fassungen mitgeteilt. Angaben über Herkunft, Zeit der Aufnahme und Verbreitung werden in den Anmerkungen gebracht, die auch die nötigste Literatur für die Weiterforschung geben und sich zum Teil zu kleinen Sonderuntersuchungen auswachsen. Im ganzen sind es 123 Balladen, davon 40, deren Melodie nicht festzustellen war. Wie in jedem Urkundenbuch geht es auch in dieser Sammlung nicht um Wert und Schönheit, sondern um Wahrheit und Vollständigkeit. Steht daher Altes und Jüngstes, Feines und Geschmackloses eng nebeneinander, so ist anderseits jede Gefahr auch nur unbewußter Schönfärberei ausgeschlossen. Solche dokumentarische Grundlage ist für die Lebenskunde des Volksliedes unerläßlich, und daher hat sich das Pommersche Archiv, damals noch von L. Mackensen geleitet, mit der Veröffentlichung ein großes Verdienst erworben. Die Verweisungen der Anmerkungen auf die Volksliedsammlungen anderer Gebiete lassen deutlich erkennen, das es sich größtenteils um freizügiges Gut handelt, und nur weniges als pommersches Eigengewächs angesehen werden darf. Für Nr. 50 „Ich lebte einst im deutschen Vaterlande“ nehmen die Hrsg. Entstehung in Pommern ums Jahr 1870 an; ob dies auch für die Melodie gilt, die bekanntlich zum Teil der des Horst-Wessel-Liedes entspricht, bleibt noch zu untersuchen; auch die Ballade „Es wollt' ein Mann in seine Heimat reisen“, für die das gleiche gilt, ist als Nr. 20 in unserer Sammlung vertreten. Was von allen diesen Liedern wirklich noch lebt, wird in den Anmerkungen leider nicht angegeben. In mehreren Fällen handelt es sich um Texte, die handschriftlichen Liederheften älteren Datums entnommen sind und wohl sicher nicht mehr gesungen werden, ebenso wie die nur in fliegenden Blättern erhaltenen Stücke, z. B. Nr. 118 „Nun höret zu ihr Christenleut“ (auf die Belagerung von Stralsund 1628). Vielleicht hätte man Lieder dieser Art von vornherein in einer besonderen Gruppe von den erweisbar noch heute gesungenen trennen sollen, und es wird sich bei der geplanten Fortführung der Sammlung empfehlen, die Gewährsmänner zu bitten, nach Möglichkeit eine Notiz über den Lebensstand der mitgeteilten Lieder beizufügen. Im übrigen haben sich diese Mitarbeiter im Lande um das Zustandekommen der wertvollen Sammlung sehr verdient gemacht und ihrer Heimatliebe ein schönes Zeugnis ausgestellt. F. B.

Rakers, Arn: Grafschafter Volksreime und Sprichwörter, zusammengestellt und sprachlich erläutert. 1. Teil: Die Sammlung. Bentheim, Verlag des Heimatvereins 1930. 191 S. (H. Specht, Das Bentheimer Land, 5). — Der zumeist mit Hilfe von Schulkindern zusammengetragene Reim- und Sprichwörterschatz umfaßt nicht weniger als 2124 Nummern, die sorgfältig in den verschiedenen Ortsmundarten der Grafschaft Bentheim aufgezeichnet und in sieben Gruppen geordnet sind: Glockensprache, Bettelverse, Lügenmärchen, Spott auf Nachbarorte und Personennamen, Sprechübungen, Redensarten usw. Sprachliche Erläuterungen soll der zweite Teil bringen. J. B.

Rekdal, Olav: Eventyr og segner, folkeminne frå Romsdal. Oslo 1933. 207 S. (Norsk Folkeminnelag Nr. 30). — Die recht reichhaltige Sammlung enthält 1. Märchen, Schwänke, Hexengeschichten, 2. Sagen von Unterirdischen, 3. von einzelnen Orten, 4. von wirklichen Personen. Die Erzähler sind genau angegeben, einzelne mundartliche Ausdrücke werden erklärt; es fehlt aber leider jeder Hinweis auf anderweitige Überlieferungen, z. B. S. 7 Pervonto (Bolte-Polívka, Märchen-Anmerkungen 1, 487), 17 Fuchs und Wolf (B.-P. 2, 111), 21. die schiefmäulige Flunder (B.-P. 3, 284), 27 Gespräch mit einem Schwerhörigen (Aarne, FFC. 20). Zu S. 168 'Jul-Leik' vgl. Grüner Nielsens oben S. 279 angeführte Abhandlung. J. B.

Rinn, Hermann und Paul Alverdes: Deutsches Anekdotenbuch. Eine Sammlung von Kurzgeschichten aus vier Jahrhunderten, hrsg. vom Kunstwart. München, G. D. W. Callwey [1927]. 315 S. 4,80 RM. — Vor einem Menschenalter gab Avenarius sein treffliches Hausbuch der deutschen Lyrik heraus, das, von literarhistorischen Gesichtspunkten absehend, die Gedichte zu organischen Zyklen ordnete, und ließ dann noch zwei gleichartige Sammlungen von Balladen und von Dichterhumor folgen. Nun hat der gegenwärtige Leiter des 'Kunstwarts' etwas Ähnliches für die erzählende Dichtung versucht und eine Auslese von lustigen, merkwürdigen und schauerlichen Kurzgeschichten des 16. bis 19. Jahrhunderts veranstaltet und sie nach ihrem Inhalt in die Abteilungen: Dämon, Zufälliges, Liebe, Nötigung, Hoffnung gegliedert. Man muß die getroffene Auswahl, in der die Stücke von Kleist und Hebel Höhepunkte bilden, als geschmackvoll loben; bedenklich ist jedoch, daß die älteren Stücke, wohl die Hälfte der Sammlung, von Alverdes „erneuert" und bisweilen weitgehend umgestaltet wurden, und daß literarische Persönlichkeiten wie Joh. Pauli und Georg Wickram nicht einmal mit ihrem Namen angeführt sind. Ferner warum steht 'der schlaue Husar' (S. 148) nicht als Variante hinter S. 126 und 'der Steckenreiter' (S. 170) nicht hinter S. 144? J. B.

Sartori, Paul: Literatur der westfälischen Volkskunde. Im Auftrage des Westfälischen Heimatbundes zusammengestellt. Münster i. W., Aschendorff 1932. 48 S. 0,50 RM. — Die meisten Monographien über die Volkskunde deutscher Landschaften enthalten anhangsweise Literaturnachweise oder Quellenangaben, so auch Sartoris Westfälische Volkskunde (2. Aufl. 1929). Gleichwohl hat die hier vorliegende, auf das Wichtigste und Wertvollste beschränkte westfälische Bibliographie ihren Eigenwert, zumal nicht jedermann die größeren Werke besitzen kann. Die Bearbeitung konnte keinem Besseren übertragen werden, als dem anerkannten Meister der westfälischen Volkskunde und erfahrenen Kenner des gesamtdeutschen volkskundlichen Schrifttums. Die angeführten Schriften reichen vom alten Rolevinck (1478) bis zum Jahre 1930, nach landschaftlichen und sachlichen Gesichtspunkten geordnet; angehängt ist ein Verzeichnis der westfälischen Heimatmuseen, fast 50 an Zahl. Den zahlreichen Mitgliedern des Westfälischen Heimatbundes, aber auch jedem anderen Volkskundler ist das Heft ein erwünschter und zuverlässiger Wegweiser. F. B.

Schneider, Hermann: Englische und nordgermanische Heldensage. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1933. 144 S. Geh. 1,62 RM. — Das Büchlein ist ein vortrefflicher, kurzgefaßter Führer mit den nötigen Literaturangaben und einer Kartenskizze. S. bietet eine kühne Rekonstruktion der Finnsburgfragmente und erkennt im Beowulf die bedeutendste Neuschöpfung, in der ein Dichter des 8. Jahrhunderts die Sage von der Schlacht der Ganten und Franken an der Rheinmündung mit einer irischen Trollgeschichte verband. Die Entwicklung der durchweg ortsgebundenen nordgermanischen Heldensage läßt sich, da die heidnischen, aus gelehrtem Interesse gemachten Aufzeichnungen erst um 1200 beginnen, nur mit Hilfe isländischer und englischer Anspielungen erkennen. Sie knüpft an das dänische Geschlecht der Skjöldungen (Hrolf Kraki) und die norddeutschen Hadobarden (Ingeld, Starkad) an; aus vielen verlorenen Liedern und Prosaerzählungen hat Saxo seine Dänengeschichte zusammengestellt. Kleinere Sagenkreise haben sich um Harald Kampfzahn und die Bravallaschlacht, Hagbard und Signe, Amled, Helgi gebildet, deren Wiederaufbau oft verwickelte Untersuchungen erfordert. Den Schluß machen die Bruchstücke des alten Liedes von der Hunnenschlacht. J. B.

Schulte-Kemminghausen, Karl: Die niederdeutschen Märchen der Brüder Grimm. Münster i. W., Aschendorff 1932. VII, 102 S. 4 RM. (Veröffentlichungen der volkskundlichen Kommission des Provinzialinstituts f. westfälische Landes- und Volkskunde, 3. Reihe, Heft 1.) — Bereits 1901 wies R. Steig nach, daß der Text der vom Maler Runge aufgezeichneten pommerschen Märchen vom Fischer und seiner Frau und vom Machandelbaum in der Grimmschen Sammlung durch mehrfache Überarbeitung entstellt ist. Jetzt zeigt Schulte-Kemminghausen, daß auch andere niederdeutsche, zumeist westfälische Märchentexte Verderbnisse aufweisen, und druckt 21 Nummern nach der hsl. Vorlage oder der ersten Ausgabe ab. Darunter befinden sich bisher ungedruckte Fassungen des Zaunkönigs, der beiden Wandrer und des Gevatters Tod (Nr. 15b—17). Er verzeichnet sorgsam für vier Nummern die Varianten der 1. und 8. Druckauflage, verzichtet jedoch auf Herstellung eines gereinigten Textes (denn auch die ältesten Niederschriften sind nicht fehlerfrei) und wünscht nur, daß die niederdeutschen Stücke der KHM. in den neuen Ausgaben einer

gründlichen Revision unterzogen werden. Für die Bequemlichkeit der Benutzer wären eine Zeilenzählung der Texte und häufigere Verweise erwünscht gewesen. Auf S. 1[2] ist das Zitat: Archiv 57 und 60 zu verbessern in 107 und 110; nicht beachtet ist Steigs Aufsatz im Archiv 118, 17. J. B.

Simons, Jozef: Op Grootvaders Knie. Volksvertellingen. Leuven, De vlaamsche Drukkerij. Minderbroedersstraat 44. o. J. (1928?). 109 S. 1,50 Belgas. — Die ansprechend erzählten, wenn auch hier und da etwas literarisch zugestutzten 17 flämischen Märchen behandeln altbekannte Stoffe: S. 5. Spielhansel (Bolte-Polívka, Märchenanmerkungen 2, 179). — 11. Löweneckerchen (B.-P. 2, 242). — 18. Der Hirt und die drei Drachen (B.-P. 3, 113, 4). — 23. Der singende Knochen (B.-P. 1, 263). — 27. Der goldene Vogel (B.-P. 1, 505). — 34. Die beiden Königskinder (B.-P. 2, 513, doch nur Teil B—C). — 41. Ranzen, Hütlein, Hörnlein (B.-P. 1, 468). — 46. Tischchen, Goldesel, Knüppel (B.-P 1, 351). — 58. Der Zauberlehrling (B.-P. 2, 62). — 66. Der junge Riese (B.-P. 2, 289). — 70. Die goldene Gans (B.-P. 2, 42). — 76. Simeliberg (B.-P. 3, 139). — 83. Drei Freier geäfft (Pauli, Schimpf und Ernst, c. 220). — 87. Das Bürle (B.-P. 2, 10). — 96. Dat Erdmänneken (B.-P. 2, 302). — 103. Die freiwillig kinderlose Frau (Bolte, Euphorion 4, 323; ZVfVk. 14, 113; 16, 311. Wassman, Sägner 3, nr. 186. Paul Ernst, Die Ungeborenen; Dt. Allgem. Zeitung 1931, 4. Okt.). J. B.

Sydow, C. W. von: Märchenforschung und Philologie. (Vetenskaps-Societeten i Lund, Årsbok 1932. 31 S.) — Der am 18. August 1932 auf dem Nordischen Philologenkongreß gehaltene Vortrag stellt, nachdem er in ausgezeichneter Weise die bisherige Märchenforschung bis auf Krohn, Aarne und Anderson charakterisiert hat, ein neues Programm auf. Statt der bisherigen Monographien über einzelne Märchen verlangt er eine neue Systematik: Scheidung zwischen Traditionszusammenhang und zufälliger Gleichheit, Feststellung des Märchenbestandes der einzelnen Völker (wie es für Rumänien und Dänemark bereits versucht wurde) und der typischen Charaktermotive einzelner Gebiete, Scheidung zwischen Mischformen und Übergangsformen, zwischen vollständigen Märchen und Grund-, Fortsetzungs- und Abschlußmotiven. Es folgt ein Bericht über die Beratung der in Lund versammelten Forscher über die Gründung eines internationalen Märchenarchivs, sowie über einen Katalog der schwedischen Volkslieder und einen Atlas der schwedischen Volkskunde. J. B.

Sydow, C. W. von: Något om träden i folkets tro och sed (Svenska Kulturbildar 6, 227—258. 1932). — Einzelnen Bäumen von auffallender Gestalt, die hier zumeist abgebildet werden, schreibt das schwedische Volk besondere Kräfte zu (Tanne, Eiche, Buche, Linde, Birke, Wacholder, Holunder). Man grüßt sie im Vorüberfahren, opfert ihnen Geld, überträgt ihnen die eigene Krankheit oder kriecht durch natürliche oder künstliche Spalten derselben. Der Verf. sucht die Gründe dafür im primitiven Volksglauben. J. B.

Sydow, C. W. von: Om traditionsspridning (Scandia, Tidskrift för historisk forskning 5, 321—344. 1922). — Die Verbreitung von Volksüberlieferungen geschieht nicht bloß durch Vererbung auf die Nachkommen, sondern auch durch Entlehnung von benachbarten Gemeinden oder Völkern. Unter den Trägern der Überlieferung muß man die aktiven von den passiven unterscheiden. Die Verbreitung geschieht durch Wanderung oder Übersiedlung der aktiven Träger. Sie ist rascher bei Gerüchten, Nachrichten von wirklichen Begebenheiten, schwankhaften Geschichten als bei ausführlichen Wundermärchen, Novellen, Familiensagen, Heldensagen, die begabte, gewerbsmäßige Erzähler oder Sänger erfordern. Als Beispiele führt der Verfasser das Frühlingslied 'God aften, om I hemma är', einen schwedischen Frühlingsbrauch, das Lucia-Fest (ZfVk. 2, 71), die Sage vom Riesen Finn und St. Laurentius, das ägyptische Brüdermärchen, den Tierbräutigam und die Königstochter in der Erdhöhle an. Er weist endlich in dem Märchenschatz der drei skandinavischen Länder Verschiedenheiten (Ökotypen) nach und erwähnt die Einwirkung verschiedener Kulturen auf die Märchen Islands, Finnlands, Polens, Deutschlands als Probleme, die genauerer Erforschung harren. J. B.

Tacitus, Germania. Unter Mitarbeit von H. Klenk hrsg. und erl. von W. Reeb. Mit einer Karte und 42 Abbildungen auf 2 Tafeln. Leipzig und Berlin, Teubner 1930. VI, 173 S. Geh. 6,50 M., geb. 7,50 M. — Die Verzögerung der Anzeige erklärt sich vor allem daraus, daß wir eine Gelegenheit abwarten wollten, die vorliegende Tacitusausgabe im Unterricht praktisch zu erproben. Die Vorrede läßt erkennen, daß diese Neubearbeitung nicht ohne Schwierigkeiten zustande gekommen ist, vor allem wegen

des Todes des Hauptherausgebers; um so mehr ist es zu begrüßen, daß dessen fast bis zum Abschluß gediehene Arbeit nicht vergeblich war und sich der Druck doch ermöglichen ließ. Auf den vom Herausgeber mit knappem Textapparat und erklärenden Anmerkungen versehenen Wortlaut der Germania folgen anhangsweise mehrere Abhandlungen von Spezialisten der germanischen Altertumskunde: K. Schumacher behandelt die literarischen und archäologischen Zeugnisse in ihrem Verhältnis zu den Angaben der Germania, H. Reis Sprachwissenschaftliches, Namen, Stammessage und Götterlehre, A. Dopsch die wirtschaftlichen Verhältnisse; den Schluß bildet ein ausführliches Namen- und Sachverzeichnis von W. Reeb und H. Reis. Die mit einer solchen Gemeinschaftsarbeit fast immer verbundenen Mißstände ließen sich auch hier nicht völlig vermeiden, sind aber nach Möglichkeit beschränkt worden, so daß Wiederholungen und Überschneidungen nur selten auftreten. Für den Benutzer sind die in den laufenden Anmerkungen gegebenen zahlreichen Verweisungen auf jene Anhänge nicht eben bequem, doch führen sie ihn anderseits zu einer gründlicheren Belehrung, als sie in Fußnoten gegeben werden kann. Einige Bedenken erregt der Abschnitt über die Götterlehre, in dem u. a. allzu sicher von Ostara als „Frühlingsgöttin unserer Vorfahren", von der Etymologie des Namens Wodan und der Funktion dieses Gottes als „Hauptgott der Priester und Dichter" gesprochen wird. Auch geht es nicht an, das Vorhandensein von Götterbildern in Norddeutschland und Skandinavien aus dem Steinzeitalter (außer den von Adam von Bremen erwähnten Idolen) zuzugeben und dann doch zu erklären, daß Tacitus mit Recht sage, daß sie „der Sitte der Germanen seiner Zeit nicht gemäß waren". Für den Gebrauch des Lehrers und für die Verwendung in Arbeitsgemeinschaften, in denen man neben dem Klassenunterricht die Germania vom volkskundlichen Gesichtspunkte aus gerade heute recht oft behandeln sollte, wird das Buch sich als sehr nützlich erweisen. F. B.

O Tuathail, Éamonn: Sgéalta Mhuintir Luinigh (Munterloney Folk-Tales) Irish Folk-lore Institute. Dublin 1933. — Der irische Verein für Volkskunde besteht seit sechs Jahren, von seiner Zeitschrift 'Béaloideas' (s. ZVfVk. 37—38, 269) liegt jetzt der dritte Band — jeder Band enthält zwei Jahrgänge — abgeschlossen vor. Es gibt wohl kaum, wenigstens in Westeuropa, eine andere volkstümliche Zeitschrift, die so viel Volksdichtung, insbesondere Märchen, veröffentlicht; der Verein 'Cumann na Béaloideasa Eireann' (Irish Folklore Society) verfügt über sehr große Sammlungen, die weit über das hinausgehen, was irgendeine Zeitschrift herausgeben kann. Eine Bücherreihe ist auch begonnen; der erste Band war ein Neudruck des volkskundlichen Inhalts einer kleinen, vor einigen Jahren eingegangenen Zeitung, namens 'an Lóchrann', von der kaum mehr als ein einziges vollständiges Exemplar erhalten war. Der zweite Band ist das vorliegende Buch, das auch in weiteren Kreisen bekannt zu werden verdient. Es enthält eine Märchensammlung aus der Grafschaft Tyrone und ist auch sprachlich interessant, weil die irische Sprache in dieser Gegend beinahe verschwunden ist. Im Jahre 1821 sprachen dort 140000 Menschen irisch, 1891 etwa 7000, jetzt nur noch einige alte Leute. Die Gewährsmänner sind alle schon in den siebziger Jahren. Es ist eine reichhaltige Sammlung, der Sprache halber den meisten unzugänglich; kurze Notizen in englischer Sprache deuten den Inhalt an. Nach Aarne-Thompsons Typen bezeichnet finden sich folgende Märchen: 1. Mt. 326 etwas geändert, mit der Episode vom Teufel, der einem Toten die Haut abzieht (Bolte-Polívka 2, 420). — 2. Mt. 328. — 3. Zwei Versionen von Mt. 330, in Irland sehr verbreitet. — 4. Mt. 332 etwas gekürzt. — 5. Mt. 123, eine gute Version. — 6. Legende, altes Weib, das die Fäden des Schicksals webt. — 7. Mt. 503, die zwei Buckligen, in Irland oft belegt. — 8. Mt. 510, nur Fragment. — 9. Fragment, wahrscheinlich vom Schwestermärchen, Mt. 480. — 10. Mt. 571. — 11. Mt. 650. — 12. Mt. 753, in Irland öfters aufgezeichnet. — 13. Mt. 1174—75, die dem Teufel gestellten unlösbaren Aufgaben (Bolte-Polívka 2, 513). — 14. Mt. 1350, gut erzählt. — 15—16. Anekdoten. — 17. Mt. 1384. — 18. Mt. 1415. — 19. Mt. 1525. — 20. Vom schlauen Manne, darunter Mt. 1539. — 21—22. List der Juristen. — 23. Mt. 1653. — 24. Mt. 1685. — 25—28. Lügenmärchen. — 29. Die Geschichte vom Geld im Holzstock. — 30. Mt. 1353, Fragment. — 31. Von Cuchullain. — 32—35. Von Fioni. — 36—37. Vom heiligen Patrick. — 38. Von Columcille. — 39. Anekdote. — 40—43. Über Unterirdische, Fairies. — 44. König Cormac, der Gerechte. — 45—50. Lokale Geschichtchen. — 51. Gebete. — 52. Zaubersprüche. — 53. Lieder, Sprichwörter und Rätsel, etwas über Sitte und Brauch. Das schöne Buch, mit LII und 225 Seiten, gibt auch eine sprachliche Übersicht über den Dialekt, ist somit auch für die Sprachforschung wichtig. Es ist eine gute Arbeit, die der junge Verein geleistet. Unter den irisch sprechenden Einwohnern des Landes lebt heute noch die alte erzählende

Tradition, die aber mit der Sprache stirbt; hier wie anderswo sind die neuen Zeiten für die alten Volksüberlieferungen gefährlich geworden. Um so wichtiger ist eine Arbeit wie diese, wie überhaupt die Veröffentlichungen und die rege Sammeltätigkeit, die der Verein betreibt. Möge seine Wirksamkeit weiter Erfolg haben!

Reidar Th. Christiansen.

Vogel, J.: Liederbuch der Gefolgschaft vom hohlen Moor. Wittingen Lüneburger Heide, Landsknecht-Presse, o. J. (1931) 44 S. — Diese Sammlung bringt die Lieder einer Gruppe von Studenten der Technischen Hochschule Hannover. Sie haben sie aus dem Felde, von Wanderungen und von studentischen Arbeitslagern mitgebracht. Mehrere stammen aus den Freiwilligenverbänden der Revolutionszeit und denen der Technischen Nothilfe. Dem Volksliedforscher werden solche Belege willkommen sein, z. B. der Sohn der Marie (vgl. W. Schuhmacher Nr. 24) wird „Obermaat und auch Soldatenrat". — „Pastor siene Kauh" hat Zusätze erhalten, die man selbst in der Studie von K. Wehrhan (Leipzig 1922), die an 600 Fassungen enthält, nicht findet, z. B. „Wat scheit dat M.-G. so fien, dat het wol nijet Glyzerin von Herrn Pastor sien Kauh." Oder: „Kiepert in dem großen Saal kriegt den Schwanz als Integral von ...", u. a. m. Alles in allem ein prächtige Sammlung frischer Studentenlieder, die kein Kommersbuch aufweist. Johannes Koepp.

Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1927. Im Auftrage des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde mit Unterstützung von E. Hoffmann-Krayer hrsg. von Paul Geiger. Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co. 1933. XXX, 342 S. 24 RM. — Leider mußte aus finanziellen Gründen von der Gepflogenheit der letzten Jahre, jedesmal zwei Berichtsjahre in einem Bande zusammenzufassen, abgewichen werden; das Material für 1928 liegt zwar aufbereitet vor, kann aber erst im nächsten Jahr erscheinen. So hat sich die Hoffnung aller Beteiligten, den durch die Nöte der Nachkriegsjahre herbeigeführten Abstand zwischen Publikation und Anzeige in absehbarer Zeit auf ein Minimum herabzudrücken, nicht erfüllen lassen. Der neue Herausgeber, der bereits den vorigen Band betreute, ist unter der bewährten Mithilfe seines hochverdienten Vorgängers rasch in seine Aufgabe hineingewachsen, deren größte Schwierigkeit in der Auswahl des unbedingt Nötigen besteht. Trotz aller Strenge der Sichtung enthält der vorliegende Band 1927 über 500 Titel mehr als die Hälfte des vorhergehenden Doppeljahrgangs. Möge der Aufschwung der volkskundlichen Studien, den uns die neue Zeit bringen wird, die Absatzmöglichkeiten dieses unentbehrlichen Hilfsmittels wissenschaftlicher Arbeit so erhöhen, daß der Vorsprung recht bald eingeholt wird; das wäre der beste Dank für den Herausgeber und seine Mitarbeiter. F. B.

Vordemann, Elisabeth: Quellenstudien zu dem Roman 'Le Voyage des Princes Fortunez von Béroalde de Verville'. Diss. Göttingen 1933. 121 S. — Der 1610 erschienene französische Roman des François Béroalde ist eine freie Bearbeitung der aus persischen Quellen geschöpften 'Reise der drei Söhne des Königs von Serendippo', die ein sonst unbekannter Cristoforo Armeno 1551 in italienischer Sprache veröffentlicht hatte und über deren Entstehung jüngst R. Fick und A. Hilka in ihrem Abdrucke von Benfeys Verdeutschung Licht verbreitet haben (ZfVk., 3, 298; vgl. den Aufsatz oben S. 262 f.). Von diesen Gelehrten angeregt, charakterisiert Fräulein V. Beroalds Leben und Schriften und zeigt in einer ausführlichen Analyse, wie Beroalde die Komposition seiner Vorlage zerrissen und durch Einmischung neuer Elemente, philosophischer Betrachtungen und geheimnisvoller Anagramme (die Nymphe Xyrile = Elixir, Lofnis = Sol fin) dem galanten Zeitgeschmacke angepaßt hat. In ausführlichen Anmerkungen geht sie der Verbreitung der orientalischen und europäischen Märchenmotive nach, die in einem dankenwerten Register übersichtlich verzeichnet werden.

J. B.

de Vries, Jan: Het huidige bijgeloof als bron voor de kennis van den heidenschen godsdienst der Germanen. (Nederlandsch Tijdschrift voor Volkskunde 37, 25—35.) Antwerpen 1932. 13 S. — In diesem auf der Genter Philologenversammlung gehaltenen Vortrage warnt der Verf. davor, aus dem heutigen Volksaberglauben, der mit den primitiven Vorstellungen australischer und afrikanischer Naturvölker übereinstimmt, Rückschlüsse auf den altgermanischen Götterglauben zu ziehen; z. B. den nd. wilden Jäger Wode mit Wodan zu identifizieren oder aus der finnischen Ranna auf eine germanische Personifikation der Eberesche zu schließen. Auch bei den alten Germanen bestanden nebeneinander eine höhere Mythologie und ein Komplex niederer magischer Vorstellungen. J. B.

de Vries, Jan: Volkskunde en Volkenkunde als Hulpwetenschappen der Godsdienstgeschiedenis (Mensch en Maatschappij 8, 452—464. Groningen 1932). — De Vries warnt vor übereilten Versuchen, aus heutigen Bräuchen die heidnisch-germanische Religion zu rekonstruieren. Die Untersuchung der Sprachen und religiösen Anschauungen primitiver Völker zeigt, daß diese meist komplizierter Natur sind. Auch lang überlieferte Volksbräuche (Hausbau, Sternkunde, Trachten, Tänze, Lieder) können gesunkenes Kulturgut sein. Ebenso muß man sich bei den Bräuchen des Julfestes oder der letzten Garbe vor Überschätzung des Materials hüten. Frazers Methode ist oft bedenklich. Vieles nicht Lebensfähige ging zugrunde, und das übrige verband sich oft mit anderem und erhielt eine andere Gestalt. J. B.

Zoder, Raimund: Altösterreichische Volkstänze mit Beschreibung und Noten. Dritter Teil. Wien und Leipzig. Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst, 1932. In zwei Heften. — Eine prächtige Sammlung von Volkstänzen, wie man sie sich nicht besser wünschen kann. Das eine Heft enthält die genaue Beschreibung der Tanzfiguren, Notizen über die Herkunft, Verbreitung usw. Das zweite Heft bringt die Melodien für zwei Geigen oder Klarinetten mit angedeuteter Gitarrenbegleitung. Besonders wertvoll erscheinen mir die vier alten Tänze aus dem Montafon. Motive von Tanzmelodien fliegen hierhin und dorthin. Der „Neubeurische" (Nr. 9) ist durch den „Zupfgeigenhansl" auch nach Norddeutschland verpflanzt worden. Nr. 14 hat umgekehrt den Weg von dort nach Österreich genommen: es handelt sich um die Melodie von „Siehste wohl, da kimmt er". Noch zwei Beispiele für wandernde Melodien: Der Jägermarsch Nr. 1 ist identisch — merkwürdig genug — mit Otto Reuters Couplet „In fünfzig Jahren ist alles vorbei", und der „Nickelsdorfer Schottisch" (Nr. 17a) stimmt mit der um 1905—1910 sehr beliebten Rheinländermelodie überein: „Ringelrangel Rosenbusch, ich tanz' mit meiner Frau." — Die Sammlung stellt eine empfehlenswerte Bereicherung der Volkstanzliteratur dar.

Johannes Koepp.

Nachruf.

G. Polívka †.

Am 21. März 1933 verstarb zu Prag nach längerem Leiden unser verehrter treuer Mitarbeiter, der Professor der slawischen Sprachen, Dr. Georg (Jiří) Polívka. Am 6. März 1858 zu Enns in Oberösterreich geboren, habilitierte er sich 1885 an der Universität Prag und wurde 1897 daselbst zum Professor ernannt. Seine ausgebreitete Forschung, deren Würdigung den Fachgenossen überlassen bleibt, galt insbesondere der reichen Volksliteratur der tschechischen, südslawischen und russischen Stämme, und gerade unsere Zeitschrift ist ihm zu Dank verpflichtet für seine öfteren Übersichten über diese bisher allzuoft übersehenen Gebiete. Seit 1898, also seit mehr als einem Menschenalter, hat er dieser Zeitschrift noch andere wertvolle Beiträge gespendet, so über die Tötung der Greise, die Personifikation von Tag und Nacht, den Spiritus familiaris und Basilisken. Als ich ihm 1901 (nach dem Tode W. Wollners) die Mitherausgabe der Anmerkungen zu den Grimmschen Märchen antrug, begrüßte er dies freudig als die erste Gelegenheit, die slawischen Märchen dem westeuropäischen Publikum zu erschließen, und hat mit unermüdeter Treue und in stetem freundlichen Einvernehmen, in Krankheitsfällen zuweilen durch seinen Schüler Prof. G. Horák unterstützt, bis zur Vollendung des Werkes mitgearbeitet. Im Einklange damit hat er seit 1909 eine Reihe slawischer Märchentexte aus Glatz, dem Troppauer Lande, dem Vorlande des Riesengebirges und der Slowakei herausgegeben oder mit wissenschaftlichen Erläuterungen versehen, auch eine Auswahl russischer Märchen (1924—25) erscheinen lassen. Dem hochverdienten Forscher ist auch bei uns ein ehrenvolles Andenken gesichert. J. B.

(Ein Nachruf auf Kaarle Krohn wird im nächsten Heft erscheinen.)

Herr Dr. Steinitz, der Verfasser des oben S. 258—262 abgedruckten Aufsatzes über die volkskundliche Geographie in Estland, behält sich vor, in einem Nachtrag auf die jüngsten Erscheinungen der estnischen Volkskundegeographie einzugehen. Der vorliegende Aufsatz war bereits im April 1931 eingereicht worden, konnte aber aus Raumgründen leider erst jetzt abgedruckt werden. (F. B.)

Register.

(Die Namen der Mitarbeiter sind *kursiv* gedruckt. Für die Bolte-Bibliographie vgl. das Sonderregister S. 61—68.)



